

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное агентство по образованию
Ярославский государственный университет им. П. Г. Демидова

Ф И Л О С О Ф И Я

Учебное пособие

Под редакцией доктора философских наук,
профессора Г. М. Нажмудинова
и доктора философских наук,
профессора В. В. Томашова

Ярославль 2009

УДК 1:001
ББК Ю.я73
Ф 56

*Рекомендовано
Редакционно-издательским советом университета
в качестве учебного издания. План 2009 года*

Рецензенты:

доктор философских наук, профессор А. В. Азов (Ярославский государственный педагогический университет им. К. Д. Ушинского);
кафедра философии Ярославского технического университета

Философия: учеб. пособие / под ред. проф. Г. М. Нажмудинова,
Ф 56 проф. В. В. Томашова ; Яросл. гос. ун-т им. П. Г. Демидова. – Яро-
славль : ЯрГУ, 2009. – 152 с.
ISBN 978-5-8397-0648-4

В учебном пособии, подготовленном коллективом кафедры философии ЯрГУ им. П. Г. Демидова при участии ученых из других вузов г. Ярославля, излагаются наиболее сложные для изучения и недостаточно четко представленные в имеющихся учебных и учебно-методических изданиях темы систематического курса философии для вузов. Авторы делают новые смысловые акценты, предлагают собственные, порой дискуссионные подходы к раскрытию многих традиционных тем из разных областей предметного поля философии: онтологии, гносеологии, антропологии, философии истории, философии культуры.

Учебное издание предназначено для студентов, обучающихся по всем специальностям (дисциплина "Философия", блок ГСЭ), очной и очно-заочной форм обучения. Может быть полезным преподавателям философии, аспирантам, магистрантам вузов.

УДК 1:001
ББК Ю.я73

Редакционная коллегия:

проф. А. К. Кудрин, проф. Г. М. Нажмудинов (отв. ред.),
проф. В. В. Томашов (отв. ред.), доц. М. З. Мусин.

© Ярославский
государственный
университет
им. П. Г. Демидова, 2009

ISBN 978-5-8397-0648-4

Глава 1

А. К. Кудрин

ФИЛОСОФИЯ, ее предмет и предназначение в жизни личности и общества

- 1. Предмет философии и своеобразие философского познания.*
- 2. Проблема философского метода познания.*
- 3. Структура философского знания.*
- 4. Основные функции философии.*

1. Предмет философии и своеобразие философского познания

Как известно, у каждой из наук и у каждой из отдельных научных дисциплин (а последних насчитывается к настоящему времени 15 000) имеется свой предмет исследования, познания. Обычно различают понятия "объект исследования" и "предмет исследования". *Объект исследования* – это система, на которую направлено познание. *Предмет исследования* – это аспект, сторона объекта, которая изучается данной наукой или отдельной научной дисциплиной.

Так, например, объектом научного исследования является человек как самая сложная система в мире. Человек – объект познания многих наук. Но из многих наук о человеке каждая изучает определенные, отдельные аспекты, стороны человека. Физиология, например, рассматривает материальные процессы функционирования органов человеческого тела и нервной системы, психология – психические процессы, свойственные человеку.

Философия как познавательный вид деятельности направлена на мир в целом. Мир в целом, бытие мира как единое выступает

объектом философии. Однако поскольку бытие мира представляет интерес только при условии возможности определения места в нем человека, то бытие мира включает в себя отношение "мир – человек".

Объект философии при этих уточнениях можно определить так: это мир в целом, бытие мира как единое, включая отношение "мир – человек", отношения между людьми.

Предмет философии необходимо искать в том универсально общем (всеобщем), которое присуще миру в целом, бытию мира как единому. Это универсальные, "всепроницающие" принципы, законы, на основе которых можно объяснять мир, отношение "мир – человек", отношения между людьми. Часто проблему предмета философии интерпретируют таким образом, что связывают ее с вопросами человеческих возможностей познания, общей ориентации в практической деятельности человека, перспектив его жизнедеятельности. Основоположник классической немецкой философии И. Кант выделял именно эти вопросы как наиболее важные, фундаментальные: "Все интересы моего разума объединяются в следующих трех вопросах: 1. Что я могу знать? 2. Что я должен делать? 3. На что я смею надеяться?". В конечном счете, эти вопросы можно свести к одному: Что такое человек?

Действительно, философия, изучая всеобщее, универсальное в мире, в отношении "мир-человек", в отношениях между людьми, стремится как к конечной цели определить место человека в мире, его возможности и его будущее. Это указывает на глубокий и определенный смысл предмета философии, принципиально отличающий его от других предметов познавательной деятельности.

Рациональность, логический анализ и доказательство отличают философское познание от религиозного и роднят его с научным познанием. Вместе с тем философский разум часто ставит такие вопросы, которые выходят за пределы реального и возможного опыта, что было подчеркнуто еще И. Кантом: "...человеческий разум... неудержимо доходит до таких вопросов, на которые не могут дать ответ никакое опытное применение разума и заимствованные отсюда принципы..." (4; 118).

Каков примерный перечень специфических философских вопросов, до которых "человеческий, разум... неудержимо доходит" и

которые выходят за границы непосредственного опыта, стремился показать широко известный английский философ и логик Б. Рассел: "Разделен ли мир на дух и материю, и если да, то что такое дух и что такое материя? Подчинен ли дух материи или он обладает независимыми способностями?.. Развивается ли Вселенная по направлению к некоторой цели? Действительно ли существуют законы природы или мы просто верим в них благодаря лишь присущей нам склонности к порядку? Является ли человек тем, чем он кажется астроному: крошечным комочком смеси углерода и воды, бесцельно копошащимся на маленькой и второстепенной планете? Или же человек является тем, чем он представляется Гамлету? А может быть, он является и тем, и другим одновременно? Существуют ли возвышенный и низменный образы жизни или же все образы жизни являются только тщетой... Существует ли такая вещь, как мудрость, или же то, что представляется таковой, – просто максимально рафинированная глупость. На такие вопросы нельзя найти ответа в лаборатории... Исследовать эти вопросы, если не отвечать на них, – дело философии" (9; 7–8).

Философствовать о чем-то конкретном – значит осмысливать проблему, ситуацию, искать возможные начала к определению ее сущности и возможные пути ее решения. Что касается научных проблем, то философия способствует их определению и решению тем, что как бы производит вспашку и рыхление почвы познания, а конкретно-научное мышление бросает в нее семена и выращивает плоды знания. Это означает, что без общих предпосылок, в том числе философских, нельзя глубоко и всесторонне понять единичное и частное в жизни, практике и науке.

В философском познании своеобразной является *аргументация* (в строгих случаях – доказательство). Аргументация не может проводиться без указания на очевидности (очевидности вероятности или очевидности непреложности утверждений и логической связи понятий и суждений). Если в конкретно-научном познании используются очевидности: фактуальная, чисто логическая, теоретическая, то в философской аргументации, хотя они и сохраняют силу, но на первый план выступают очевидности "от предельно целого", "от предельной противоположности" и др., требующие философской интуиции и соответствующей фило-

софской логики (например, диалектической логики), поскольку формальная логика оказывается недостаточной.

Что касается практической аргументации, т.е. подтверждения или опровержения философских положений или целых философских учений, то этот вопрос о практическом обосновании, будучи весьма трудным по отношению к теоретическим принципам и теориям в конкретных науках, является еще более трудным в философском познании. Философское учение чаще всего выбирается отдельными людьми, их группами или сообществами не потому, что это учение истинное, а остальные ложные, а потому, что оно, с их точки зрения, наиболее полно охватывает человеческий опыт или ту часть его, которая наиболее близка и интересна данному индивидуальному или коллективному субъекту.

Философию часто сопоставляют с наукой и искусством. Одни философы полагают, что философия должна быть научной (Аристотель, И. Кант, Г. Гегель, Э. Гуссерль, позитивисты, неопозитивисты и др.). А стало быть, и философское познание не должно быть лишено атрибутов научности: эмпирической проверяемости, объективности, достоверности, формулировки законов, системности.

Другие философы (Н. А. Бердяев, К. Ясперс, Г.-Г. Гадамер и др.) считают философию искусством познания и понимания. Основой такого подхода к трактовке философского познания является признание свободы мышления в философии. Например, обоснования этой позиции мы встречаем в размышлениях выдающегося русского философа Н. А. Бердяева. Его тезис таков: философия ни в каком смысле не есть наука и ни в каком смысле не должна быть научной " (1; 264). Главное их различие состоит в том, что наука "есть познание необходимости через приспособление к мировой данности и познание из необходимости" (1; 226), в то время как философия "есть искусство познания в свободе через творчество идей, противящихся мировой данности и необходимости и проникающих в запредельную сущность мира" (1; 226).

Философия не предполагает научных доказательств: "В философии истина высказывается и формулируется, а не доказывается и обосновывается. Задача философии – найти наиболее совершенную формулировку истины, увиденной в интуиции, и син-

тезировать формулы. Убеждает и заражает в философии совершенство формул, их состояние и ясность, исходящий от них свет, а не доказательства и выводы" (1; 285).

Искусство находит свое воплощение в музыке, скульптуре, живописи, в поэзии и художественной прозе и т. д. Но и философские идеи (и даже самостоятельные философские концепции) могут быть выражены на языке искусства, приобретать особую силу воздействия на ум и чувства слушателя, зрителя или читателя. Так, великий русский писатель Ф. М. Достоевский свою философию человека (философскую антропологию) ярко выразил на языке художественной прозы: "Братья Карамазовы", "Преступление и наказание", "Бесы", "Идиот" и др. Глубокий философский смысл присущ и многим поэтическим произведениям, таким, например, как поэма А. С. Пушкина "Борис Годунов", поэма Гете "Фауст", стихи Ф. Тютчева, В. Хлебникова и др.

То же самое можно сказать и о многих философских произведениях прошлого. Они представляют интерес не только для историков философии. Разве знаменитые диалоги Платона, являющие нам глубочайшие философские рассуждения и великолепную литературно-художественную форму их изложения, не возбуждают и в наше время ум и высокие эстетические переживания?

В размышлениях и спорах о философии нередко обращают внимание на тот факт, что в философском мире имеется множество направлений и школ, не согласных друг с другом в понимании и решении фундаментальных философских проблем. Отсюда черпают аргументы в пользу того, что философия не обладает характером научности.

Действительно, наблюдаемая картина плюрализма в философии указывает на то, что в философских изысканиях и построениях неизмеримо больше свободы выбора позиции, точки зрения, интерпретации. Один философ – неопозитивист, другой – прагматист, третий – сторонник универсальной герменевтики, четвертый – экзистенциалист. Такое многообразие позиций, казалось бы несовместимых друг с другом, создает впечатление невозможности единства философских решений и путей к достоверности философского знания и понимания. Однако нельзя упускать из вида, что окружающий нас мир неисчерпаемо многообразен и сложен,

он сам выступает как до конца недостижимый предел нашего познания. Поэтому всякая философская концепция, даже самая широкая, системно-универсальная, как, например, философское учение Гегеля, не может охватить всю полноту и глубину реального бытия, свести его к некоему абстрактно-простому единству и дать простые ответы на сложные вопросы. Отсюда следует, что любое отдельно взятое философское видение мира, несмотря на его решительные притязания, остается частичным, относительным и неокончательным.

2. Проблема философского метода познания

"Методос" (methodos) в переводе с древнегреческого языка означает "путь исследования, способ познания". *Метод* – это выполнение, реализация определенных предписаний, правил, принципов для достижения поставленных целей в практической и теоретической деятельности. Метод есть многократно повторяемый образец деятельности в множестве сходных ситуаций. "Метод есть процедура обращения с множеством проблем" (М. Бунге).

Метод, так или иначе, имеет то или иное теоретическое обоснование. Например, в логике дается теоретическое обоснование индукции и дедукции, анализа и синтеза, в методологии науки разработана теория эксперимента и теория моделей и моделирования и т. д. Вместе с тем методы конкретных наук и конкретно-практической деятельности имеют специализированное предназначение, относясь в познании или действии к части, фрагменту, аспекту реальности или только к определенному этапу исследовательской и практической деятельности.

В философии исторически складывались, формировались два противостоящих друг другу, альтернативных философских метода: *аналитико-метафизический* и *диалектический*.

"*Метафизика*" – это термин, появившийся еще в Древней Греции и означавший "то, что идет после физики". После смерти великого философа Аристотеля его ученики систематизировали его работы таким образом, что чисто философские сочинения своего учителя они расположили после сочинений по физике, объединив их под общим названием "Метафизика". Термин "Ме-

тафизика" стал синонимом "первой философии", т. е. философии как таковой, в отличие от конкретных наук. Этот термин широко употребляется и в современном языке, обозначая то же самое: "философия как таковая".

Однако в текстах многих философских работ марксистского направления под "метафизикой" стали понимать такой философский метод, который рассматривается как противоположный по отношению к методу "диалектики". Другими словами, один метод стало обычным называть метафизическим методом, а другой – диалектическим методом.

Метафизический метод (лучше его называть "*аналитико-метафизический метод*", как мы покажем ниже) принято определять как такой метод в философии, который рассматривает мир, вещи и явления как по существу неизменные, раз навсегда данные, завершенные, "ставшие", следовательно, односторонне, вне их внутренней противоречивости и развития. Данный философский подход был доминирующим в Европе в XVII–XVIII веках, по-видимому, потому, что наука этого времени занималась преимущественно анализом и классификацией сформировавшихся стабильных систем в живой и неживой природе.

Такого рода философский метод носит в основном аналитический характер. Его цель – разделение сформировавшейся, относительно стабильной системы на части и их исследование и сравнение друг с другом и с целым, вне исторического происхождения и развития системы. Данный метод весьма неточно и даже неверно называть метафизическим. Ведь метафизический подход – это философское осмысление, философское объяснение (согласно этимологии слова "метафизика"), вполне необходимое и правомерное в человеческом познании. Его правильнее назвать аналитико-метафизическим методом, избегая путаницы, двусмысленности в употреблении терминов "метафизика", "метафизический".

Диалектический метод как философский метод в корне отличается от аналитико-метафизического метода. Он опирается на два основополагающих принципа: 1) *принцип всеобщей взаимозависимости и взаимосвязи явлений*, 2) *принцип развития*. Первый принцип утверждает, что нет абсолютно изолированных явлений, вещей, процессов, вообще каких-либо систем. В мире и челове-

ской жизни все взаимосвязано, хотя связи подразделяются на первостепенные и второстепенные, необходимые и случайные, внешние и внутренние и т. д. Второй принцип утверждает, что мир, вещи, явления, процессы, сам человек и человеческое общество, несмотря на моменты относительного постоянства, находятся в процессе непрерывного развития, развития сложного и противоречивого, идущего от менее сложного к более сложному, от менее совершенного к более совершенному.

Эти два фундаментальных принципа, по существу, пронизывают все исторические формы диалектики от Древнего мира до наших дней. Однако четкая их формулировка была дана и обоснована в учении немецкого философа XVIII–XIX веков Гегеля, в концепциях его последователей, которые хотя и трансформировали, переистолковывали гегелевское учение, но приняли важнейшие положения, идеи его диалектики (например, философы-марксисты). *Основными законами диалектики* Гегель полагал закон противоречивости мира и всех его явлений, закон взаимного перехода количественных и качественных изменений, закон отрицания отрицания, а системой взаимосвязанных *категорий* – категории бытия и небытия, качества и количества, причины и следствия, явления и сущности, содержания и формы, единичного и общего, возможности и действительности, необходимости и случайности.

3. Структура философского знания

Система философского знания носит весьма сложный, многообразный характер, и в ходе ее исторического развития изменялись представления о ее структуре. Древнегреческий философ Аристотель, понимая философию в самом широком смысле слова как "любовь к знанию", т. е. как совокупность наук, разделял ее на следующие части: 1) теоретические науки (метафизика, физика и математика), 2) практические науки (этика, экономика и политика), 3) изобразительные, творческие науки (поэтика, риторика, искусство). Особый статус он придавал метафизике (термин "метафизика" был введен после смерти Аристотеля его последователями), называя ее "первой философией". Именно "первая фи-

лософия" и есть то, что представляет собой философия в современном ее понимании. "Первая философия" исследует первые начала всего сущего, бытие как таковое, субстанцию, дает знание о Боге и сверхчувственном вообще.

Стоики Древней Греции выделяли в философии три части: 1) логику, 2) физику и 3) этику, причем главной частью философии они считали этику, поскольку именно она отвечала на вопросы жизни человека: каковы пути к мудрой, добродетельной и счастливой жизни?

Гегель в своей философской системе выделяет три основные части:

1) логику, 2) философию природы, 3) философию духа. Причем философия духа включает в себя философию права, философию истории, философию религии, философию искусства.

В настоящее время в философии выделяют ее ядро, фундаментальную теоретическую часть, которая охватывает *онтологию, гносеологию и логику*. Все остальные разделы философии опираются на принципы онтологии, гносеологии и логики.

Онтология (в буквальном переводе на русский язык – "учение о бытии") обычно рассматривает такие вопросы миропонимания, как бытие и его формы, материя и движение, структура материи и формы ее движения, конечность и бесконечность мира, материя и сознание, "категориальная сетка" мира (сущность и явление, единичное и общее, форма и содержание, причина и следствие, необходимость и случайность, возможность и действительность, необходимость и свобода, абсолютное и относительное и др.), диалектические закономерности универсума (мира), связанные с развитием и взаимосвязью явлений, положение человека в универсуме (мире) и др.

В некоторых философских учениях онтология имеет своим предметом "бытие-в-мире", т.е. бытие человека в мире. Такова онтология экзистенциализма (М. Хайдеггер, Ж.-П. Сартр), которая рассматривает основные категории существования человека: экзистенцию, бытие-к-смерти, страх, вину, свободу, ответственность и т. д.

Гносеология (в буквальном переводе на русский язык – "учение о познании") исследует природу человеческого познания, его

возможности и границы. Гносеология изучает такие вопросы, как: Почему возможно познание? Каковы пути и ступени познания? Что такое истина? Что такое мнение, вера и знание, и каково соотношение между ними? – и многие другие.

Логика (от слова "logos" – "мысль", "слово", "разум") – это учение о законах, принципах мышления. Логика изучает вопросы закономерной связи между мыслями, последовательного выведения одних знаний из других. Как известно, еще в Древней Греции была создана система формальной логики (Аристотель). Законы формальной логики обеспечивают определенность, последовательность, непротиворечивость и доказательность рассуждений в любой области интеллектуальной деятельности, в том числе в философии. Однако, хотя формальная логика частично относится к области философии, многие философы полагают, что формальная логика недостаточна для построения философского учения, для решения философских проблем, что для философии необходима особая "философская логика". Обычно такую логику называют "диалектической логикой". Примером философской логики может быть диалектическая логика Гегеля. Диалектическая логика не исключает, а расширяет границы формальной логики, утверждает относительность формально-логических законов и их требований к нашему мышлению.

Онтология, гносеология и логика составляют в философских построениях диалектическое единство. Онтологические постулаты философа определяют его гносеологические установки, а, в свою очередь, от гносеологических постулатов зависит описание и объяснение бытия, онтологическая картина мира. Однако, будучи ядром философии, онтология, гносеология и логика не исчерпывают все философское знание, имеющее множественные разветвления и практические приложения.

Большое место в системе философских знаний занимает философия человека, или *философская антропология*. Философская антропология изучает положение человека в космосе, сущность природы человека, его отличие от животных, его историческое происхождение и назначение, его будущее. Проблемы философской антропологии ставились и исследовались Аристотелем, французами Р. Декартом и Б. Паскалем, немцами И. Кантом,

А. Шопенгауэром, Ф. Ницше, К. Марксом, Ф. Энгельсом, М. Шелером (основателем особой школы "философской антропологии" в XX веке), З. Фрейдом ("отцом" психоаналитической философии), представителями неотолизма Маритеном и Марселем, русским религиозным философом Н. А. Бердяевым и др.

Большим разделом философии является *социальная философия*. Социальная философия занимается изучением происхождения и сущности человеческого общества, его наиболее общей структуры и ее функций, закономерностей общественного развития, взаимоотношений личности и общества.

Особо выделяют *философию истории*, которая исследует такие вопросы, как направленность исторического процесса, его закономерности, тенденции, цель, смысл и назначение истории. Философию истории еще в средние века разрабатывал в христианских традициях Аврелий Августин. Значительный вклад в развитие философии истории внесли немецкие мыслители И. Кант, И. Гердер, Г. Гегель, К. Маркс и Ф. Энгельс, О. Шпенглер, К. Ясперс, английский историк и философ А. Тойнби, русский социолог Н. Я. Данилевский и др.

Имеется ряд более узких философских дисциплин, которые имеют глубокие традиции в истории философской мысли. В первую очередь это *этика*. Этические проблемы (добро, зло, справедливость, долг, свобода, ответственность и др.) разрабатывались такими известными философами, как Демокрит, Сократ, Эпикур, Аристотель, философы-стоики (Древняя Греция), голландский философ XVII века Спиноза, немецкий философ И. Кант, английские философы XIX века Д. С. Милль. И. Бентам и др.

Традиционной философской дисциплиной считалась *эстетика*. Эстетика изучает проблемы художественного освоения мира и человека и опирается на систему таких категорий, как прекрасное и безобразное, возвышенное и низменное, комическое и трагическое и др. Эстетические проблемы системно исследовались в трудах Платона и Аристотеля, И. Канта, Г. Гегеля, марксистов, Н. Гартмана (XX в.) и т.д.

Тесно связана с проблематикой социальной философии *философия религии*. Философия религии выясняет особенности происхождения и сущности религии, ее основные функции в жизни

человека и общества, ее соотношение с философией и наукой и т. д. Наибольший вклад в развитие философии религии внесли И. Кант, Г. Гегель, Л. Фейербах – представители классической немецкой философии и др.

Философия культуры изучает происхождение и сущность культуры, значение культуры как системы ценностей в социальной жизни, закономерности ее функционирования и развитие. Философии культуры посвящены труды О. Шпенглера, Н. А. Бердяева, С. Л. Франка, П. А. Сорокина и др.

Философия науки изучает происхождение и сущность науки как деятельности и системы знаний. В философии науки ставятся и решаются также такие вопросы, как эмпирический и теоретические уровни научного познания и их взаимосвязь, проблема обоснования научного знания, проблема выбора теории в науке, соотношение и взаимосвязь старой и новой теории в науке, проблема истинности теории, эволюция и скачки в развитии науки, соотношение естественно-научного и гуманитарного познания и многие другие. В философию науки значительный вклад внесли Аристотель, Ф. Бэкон, Р. Декарт, И. Кант, Г. Гегель, К. Маркс Ф. Энгельс, К. Поппер, Т. Кун, П. Фейерабенд и др.

Философия техники исследует такие вопросы, как: Что такое техника? Каковы социальные последствия технизации производства и быта? Каково отношение между человеком и машиной? Каково будущее человечества в связи с интенсивным техническим прогрессом? Проблемы философии техники рассматриваются в работах И. Бекмана, Э. Каппа, М. Хайдеггера, К. Ясперса, Ж. Эллюля и др.

Любая научная дисциплина, любой типовой вид деятельности человека могут быть рассмотрены с философской точки зрения. Поэтому существуют и разрабатываются философские проблемы отдельных наук. Это – "философия права", "философия математики", "философия физики", "философия химии", "философия биологии", "философия медицины" и т. д. Вместе с тем возникают философские проблемы определенных типовых видов практической деятельности людей. Соответственно ведутся исследования по "философии эффективной работы", иначе – праксеологии, по "философии бизнеса", по "философии управления" и т. д.

4. Основные функции философии

Философия как форма мировоззрения выполняет весьма широкий спектр функций. Все ее функции можно подразделить на два типа: *теоретические* и *духовно-практические*.

Теоретические функции философии (понимание и объяснение) заключают в себе разнообразные смысловые аспекты: гуманистический аспект (учение о человеке, его сущности и месте в космосе, о смысле его жизни и т.д.), аксиологический аспект (учение о ценностях, их иерархии и роли в жизни человека и общества) и т.п. Данные смысловые аспекты являются предпосылкой соответствующих духовно-практических функций философии. *Духовно-практические функции* философии проявляются в ее воздействии на многообразные явления, процессы, формы культуры, взятой в самом широком смысле (наука, искусство, нравственность, воспитание и образование, управление, политика и т. д.).

Можно выделить следующие основные духовно-практические функции философии: 1) *гуманистическую*, 2) *аксиологическую*, 3) *критическую*, 4) *культурно-воспитательную*, 5) *методологическую*, 6) *идеологическую*. Различие этих функций относительное, поскольку они глубоко взаимосвязаны.

Гуманистическая функция философии основывается на понимании человека как высшего существа, созданного природой (по Библии – Богом), занимающего особое положение в космосе, отличающегося от животного мира социальностью и духовностью. Философия на протяжении всей своей истории создавала и обосновывала идеал человека как самоценности, рожденной быть свободной и исключаяющей превращение ее из цели в средство. Даже немецкий мыслитель А. Шопенгауэр, чью философию называют пессимистической, философией мировой скорби, призывая к укрощению человеческой воли и к аскезе, имел в виду, в конечном счете, гуманистическую цель своих философских рекомендаций – ограничение страданий человека.

Еще выдающийся представитель античной философия эллинистического периода Эпикур сравнивал философию с медициной: "Пусты слова того философа, которые не врачуют никакие страдания человека. Как от медицины нет никакой пользы, если

она не изгоняет болезни из тела, так и от философии, если она не изгоняет болезни души" (7; 49).

В наше время все более уверенно говорят о так называемом метафизическом лечении. Некоторые мыслители называют его по-иному – логотерапией (в переводе с древнегреческого – "logos" – мысль, "therapeia" – лечение) (10). Оно направлено на поиски оптимальных путей разрешения озадачивающих, актуальных философских вопросов индивидуальной жизни человека или даже группы людей с помощью разумного *диалога*, всестороннего взаимного обсуждения жизненной ситуации с привлечением философских теорий и идей.

Философские размышления в форме диалога, коммуникации, согласно немецкому философу XX века К. Ясперсу, ведут к тому, что "начинает присутствовать все то, чего я никогда не мог добиться раньше: чистота моей любви, скрытое и всегда неуверенное требование божества, открытость бытия, а вместе со всем этим, возможно, также и покой в неизбывном непокое нашей жизни, доверие к основе вещей (несмотря на все ужасы и несчастья), непоколебимость решений (несмотря на шатание страстей), надежность и верность (несмотря на сиюминутные соблазны этого мира)" (10; 126–127).

Аксиологическая функция философии ("axios" в переводе с древнегреческого – "ценный") выражается в применении онтологических, гносеологических, логических и социально-философских категорий, принципов и законов для изучения природы и сущности ценностей. Ценность – это значимость для человека, для группы людей, для общества в целом. Так, мы говорим о материальных и духовных ценностях как самом общем подразделении ценностей. В различных аспектах исследования выделяют моральные, экономические, социально-политические, правовые, научные, религиозные, эстетические и другие ценности. Весьма актуальным является выяснение соотношения общечеловеческих и социально-групповых ценностей в мировой истории.

В духовно-практическом применении философского мышления проявляется и *критическая функция* философии. Прогресс познания и социальной жизни в целом предполагает преодоление недостаточности знаний и понимания, несовершенств в экономи-

ке, политике, нравственности, искусстве, образовании и т. д. Критика – это всегда выражение неудовлетворенности реальным состоянием материального и духовного бытия, стремления обнаружить ошибки и заблуждения, ограниченность и односторонность и подсказать возможные пути эффективных действий.

Историческими примерами критики с привлечением глубоких философских оснований являются: критика Сократом распространенных догматических мнений своего времени о морали, о знании, о вере, описанная Платоном в его знаменитых диалогах; критика Платоном реально существовавших в его эпоху типов государства; критика К. Марксом капитализма своего времени; критика тоталитарных политических систем (например, К. Поппером в его книге "Открытое общество и его враги"); критический анализ современного состояния западной культуры, данный Н. А. Бердяевым, П. А. Сорокиным и др.

Большое значение имеет философски обоснованная критика состояния экономики, политики, науки, образования, культурной жизни в России нашего времени, нацеленная на поиск отечественных идеалов, отечественной идеологии в процессе интеграции России с системой мировой цивилизации.

Культурно-воспитательная функция философии состоит не только в приобщении человека к философским знаниям, но и в формировании у него навыков культуры философского мышления.

Особенно важное значение среди духовно-практических функций философии имеет ее *методологическая функция*. "Методология" в буквальном переводе с древнегреческого означает "учение о методе". Методология нацелена на то, чтобы сделать более эффективным наше познание и нашу практическую деятельность, используя более совершенные методы и в познании и в практике.

Для обоснования и объяснения теоретических систем знания ученые часто обращаются к фундаментальным идеям истории философии. Так, отмечают выдающееся значение атомистической философии Левкиппа и Демокрита для разработки атомной теории в науке. В развитии научной дисциплины синергетики используется идея монад, выдвинутая немецким философом, математиком и логиком Г. Лейбницем. В исследовании и понимании

структуры материи квантовыми физиками привлекаются "вечные идеи" Платона. В теоретической биологии высоко оценивается философская идея древнегреческого мыслителя Анаксагора "Все существует во всем".

Наука с давних пор разделена на две большие сферы: естественные науки, или науки о природе, и гуманитарные науки, "науки о культуре". Традиционно считается, что методы познания природы и методы познания культуры (социального познания) во многом отличаются друг от друга, так как в природе действуют стихийные, бессознательные силы, а в обществе действуют сознательные субъекты, люди. В общественной динамике огромное значение имеют ценности и смыслы, направляющие поведение человека. Поэтому философско-методологический анализ социального познания выделяется в самостоятельную область, обычно называемую "методологией социальных наук". В методологии социальных наук разработаны и применяются в исследовании такие специфические понятия, как "материальное производство", "способ, производства", "общественно-экономическая формация", "культура", "цивилизация", "переживание", "социальное действие", "понимание", "истолкование" и т.д., а также своеобразные методы социального познания – герменевтический метод, диалог, метод эмпатии и т. д. В настоящее время актуальным стал вопрос о сближении, интеграции естественно-научной и гуманитарной методологии познания (6, 477–500).

При оценке философии в ее методологической функции возникает вопрос: как может философия успешно выполнять эту функцию, если нет общепризнанной философии (тем более "единственно научной философии")? Картина философских учений плюралистична (множественна), особенно в наше время. Приходится, следовательно, говорить и о множестве философских методологий, т.е. методологиях, например, неопозитивизма, постпозитивизма, прагматизма, диалектического материализма, философской феноменологии, универсальной герменевтики и т. д. В каждой из философских методологий есть плодотворные идеи, благодаря которым она может быть опорой в исследованиях ученого. Поэтому в науке существует свобода выбора методологий на основе индивидуальных или коллективных симпатий

ученых, обычно связанных с оценкой степени эффективности методологических идей и принципов.

Идеологическая функция философии находит свое выражение в том, что философские идеи могут быть использованы как основа совокупности политических, правовых, экономических, культурологических и других идей, составляющих коллективное сознание народа, социального класса, социальных групп, политических партий и политических движений.

Понятие "идеология" употребляется в положительном и отрицательном смысле. "Идеология" в положительном смысле указывает на то, что всякого рода социальные действия коллективного порядка мотивируются определенной системой принятых идей. Без каких-либо идей нет социальных действий ни в политике, ни в экономике, ни в культуре. "Идеология" в отрицательном смысле указывает на то, что она является "превращенной формой сознания", искажающей адекватное отражение социальной действительности. В этом смысле идеология характеризуется пристрастностью, необъективностью, односторонностью.

Пресловутый принцип партийности, который был возведен в абсолют при тоталитаризме и проводился в жизнь во всех сферах функционирования общества, составлял сердцевину идеологии и вместе с тем определял неадекватность этой идеологии реальностям социального бытия и смыслу происходящих событий. Философской основой принципа партийности был догматизм, игнорирование диалектики в практическом мышлении (при признании и восхвалении ее на декларативном уровне), узкое толкование категории свободы, нетерпимость к плюрализму идей. Данный принцип партийности по существу был принципом однопартийности.

Однако сама по себе партийность неизбежна в политической жизни общества, поскольку каждая политическая партия руководствуется своей идеологией, своими целями, своей программой. Тем не менее партийность не должна вырождаться в авторитаризм, полную нетерпимость к другим мнениям, жестокую диктатуру. Современная философия обосновывает свободу идеологий, кроме идеологии человеконенавистничества, идеологии терроризма и всеобщего разрушения и уничтожения.

Литература

1. Бердяев Н. А. Философия свободы. Смысл творчества. М., 1989.
2. Введение в философию. Т. 1. М., 1989.
3. Кант И. Соч. в 6 т. Т. 4, ч. 1. М., 1965.
4. Кант И. Соч. в 6 т. Т. 3. М., 1964.
5. Кант И. Трактаты и письма. М., 1980
6. Кохановский В. П. Философия и методология науки. Ростов н/Д., 1999.
7. Лукреций К. О природе вещей. М., 1947.
8. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., изд. 2-е. Т. 21.
9. Рассел Б. История западной философии. М., 1959.
10. Ясперс К. Введение в философию. Минск, 2000.

Контрольные вопросы

1. Что такое "мировоззрение"?
2. Какова структура мировоззрения?
3. Назовите основные исторические типы мировоззрения.
4. В чем состоит основная проблематика философии?
5. Раскройте особенности классического и неклассических подходов к пониманию основного вопроса философии.
6. Что такое материализм и идеализм в философии? Чем отличаются друг от друга объективный идеализм и идеализм субъективный?
7. Чем отличаются друг от друга аналитико-метафизический и диалектический методы как философские методы познания?
8. Как можно определить предмет философии? В чем состоит специфика философского познания?
9. Какова общая структура философского знания?
10. Назовите основные функции философии в жизни личности и общества.

Темы рефератов

1. Философия и религия.
2. Философия и наука.
3. Философия и культура.
4. Философские основы гуманизма.
5. Диалектика как метод познания.
6. Философия как методология познания.
7. Роль философии в современном мире.
8. Специфика философского познания.
9. Исторические типы философии.
10. Философия и политика.

Глава 2

М. З. Мусин

ОНТОЛОГИЯ

- 1. Постановка проблемы бытия.*
- 2. Проблема бытия и "ничто" в классической философии.*
- 3. Неклассическая онтология.*

1. Постановка проблемы бытия

Онтология – раздел философии, исследующий бытие, какое, по Аристотелю, "само по себе приписывается всему тому, что обозначается через формы категориальных высказываний" (1; 156). В Средние века в качестве обозначающего этот раздел философии использовался термин "метафизика". Термин "онтология" (от греч. *on* (*ontos*) – сущее и *logos* – учение) в смысле "учение о бытии" впервые был введен в научное обращение Р. Гоклениусом и И. Клаубергом в XVII в. Широкое распространение в философии этот термин получил после того, как использовался Х. Вольфом для обозначения фундаментального раздела метафизики, составляющего, наряду с космологией и рациональной психологией, ее главное содержание.

Онтология чаще всего определяется как философское учение о наиболее общих свойствах бытия и базисных посылках познания.

Предметом онтологии выступает само по себе сущее или бытие, содержание которого раскрывается в таких категориях, как "нечто" и "ничто", возможное и невозможное, определенное и неопределенное, количество и мера, качество, порядок и истина, а также в понятиях "пространство", "время", "движение", "форма", "становление", "происхождение", "переход" и др.

Для понимания онтологической проблематики необходимо уяснить существующее в философии со времен Античности раз-

личение бытия и сущего. Сущее – это совокупность окружающих вещей, наличный предметный мир, явленный сознанию. Сущим является эта книга; человек, который ее читает; проезжающий за окном дома автомобиль; облака; собака; теоремы и аксиомы; музыка; мои мысли и эмоции. Почему вообще есть сущее, а не наоборот – ничто? Это, по убеждению выдающегося философа XX века Мартина Хайдеггера, первейший из всех вопросов, поскольку он самый обширный, самый глубокий и, наконец, самый изначальный (2; 87–88).

Бытие, в отличие от сущего, – это чистое существование, не имеющее причины, бытие – причина самого себя, самодостаточное, ни к чему не сводимое, ни из чего не выводимое. Как философское понятие бытие не тождественно существованию мира и всего, что в мире имеется. Бытие – это мысль о всеобщности, всеобщей связи между всем, что существовало, существует, будет или может существовать.

Содержание бытия как философской категории отлично от обыденного его понимания. Бытие повседневного обихода – это все, что существует: отдельные вещи, люди, идеи, слова. Философу же важно выяснить, *что такое "быть", существовать?* Отличается ли существование слов от существования идей, а существование идей – от существования вещей? Чей вид существования более прочен? Как объяснить существование отдельных вещей – "из них самих", или же искать основу их существования в чем-то еще – в первоначале, абсолютной идее? Существует ли такое Абсолютное Бытие, ни от кого, ни от чего не зависящее, определяющее существование всех других вещей, и может ли человек познать его?

Попытки раскрыть содержание категории бытия сталкиваются с большими трудностями: на первый взгляд, оно слишком широко и неопределенно. На этом основании некоторые мыслители полагали, что категория бытия – это "пустая" абстракция. Г. Гегель писал: "Для мысли не может быть ничего более малоозначающего по своему содержанию, чем бытие" (3; 175). Ф. Энгельс также считал, что категория бытия мало чем может нам помочь в объяснении единства мира, направления его развития. А в XX столетии М. Хайдеггер утверждал: "Когда соответственно го-

ворят: "бытие" есть наиболее общее понятие, то это не может означать, что оно самое ясное и не требует никакого дальнейшего разбора. Понятие бытия скорее самое темное" (4; 2–3).

Однако в XX веке намечается "онтологический поворот", философы призывают вернуть категории бытия ее подлинное значение. Мыслители вновь и вновь возвращаются к фундаментальным вопросам: Каковы особенности человеческого существования? Каковы его связи с бытием? Каковы возможности упрочения и совершенствования своего бытия? Философия – это поиск форм причастности человека к бытию, закрепления себя в бытии.

2. Проблема бытия и ничто в классической философии

2.1. Античность: появление онтологии

Понятие бытия тесно связано в истории философии с понятием субстанции. Понятие *субстанции* (от лат. *substantia* – сущность) имеет *два аспекта*:

1. Субстанция – это то, что существует "само по себе" и не зависит в своем существовании ни от чего другого.

2. Субстанция – это первооснова, от ее существования зависит существование всех других вещей.

Из этих двух определений видно, что содержание понятий бытия и субстанции соприкасается. Вместе с тем содержание понятия субстанции более четко сформулировано, объяснительная функция понятия "субстанция", в отличие от "бытия", ясна. "Естественным образом" происходит подмена содержания одного понятия другим: говоря о бытии, мы чаще всего говорим о первооснове мира, о субстанции. Так вопрос о бытии как вопрос о смысле человеческого существования подменяется вопросом о происхождении всего существующего. Человек превращается в простое "следствие" материального или духовного первоначала.

Задолго до того, как человеческая мысль о бытии претерпела подобную трансформацию, греческим философом *Парменидом* была сделана попытка осмыслить проблему бытия в ее "первозданности" и чистоте. Парменид считает, что подвижная и безот-

ветственная человеческая мысль должна замереть при прикосновении к проблеме бытия. Бытие не возникает и не имеет конца, ибо иначе надо сказать, что в какой-то миг сущее не существует. Следовательно, бытие *вечно* – безначально и неуничтожимо. Бытие *едино* и *неделимо*, ибо в противном случае надо признать дополнительную причину дробления бытия на части как предшествующего сущему. Бытие *неподвижно*, поскольку движение предполагает начало и конец, изменение, небытие. Такое неподвижное, вечное, "сплошное" бытие находится *вне пространства и времени*, ибо иначе придется признать, что пространство и время имеют бытие до *всякого* бытия. Такое единое и неподвижное бытие не может воздействовать на наши чувства, ибо они постигают только отделимое, множественное.

Для Парменида "быть" означает "быть всегда", это выражение абсолютной устойчивости, прочности, отделенной от видимого мира и вынесенной за его пределы, это неопределенная, "чистая" определенность, отделенная от определенных вещей. Соответственно, познать такое бытие можно только непосредственно, с помощью мышления, интеллектуальной интуиции, но не посредством изучения мира конкретных вещей: "Остается только один мысленный путь, [который гласит]: "ЕСТЬ". На нем – очень много знаков, что сущее [явлено] нерожденным, оно и не подвержено гибели, целокупное, однородное, бездорожное и законченное... Неподвижное, в границах великих оков, оно безначально и непрерывно... Оно закончено со всех сторон, похожее на глыбу совершенно-круглого Шара, везде [= "в каждой точке"] равносильное от центра, ибо нет нужды, чтобы вот тут его было больше или меньше, чем вот там. Ибо нет ни не-сущего, которое заставило бы его перестать примыкать к однородному [с ним], ни [такого] сущего, чтобы [сущего] вот тут было больше, а вот там меньше, чем сущего, так как оно всецело неприкосновенно. Ибо равное самому себе со всех сторон [= от всех точек периферии] оно однородно внутри [своих] границ" (5; 290–291).

Философия Парменида открыла новое измерение универсума, которое несводимо к природе – ни к окружающему миру, ни к природе человека. Бытие и мысль сливаются, потому что их определения совпадают. Парменид пришел, согласно А. Доброхотову,

к точке зрения, что среди мыслей как субъективных человеческих состояний есть мысль, выводящая нас из субъективности. Бытие не представимо, но мыслимо. Появился новый способ мышления, считающий себя независимым в своих основаниях от эмпирической действительности – возникла специфичность философского знания (6; 9–11).

Другие древнегреческие философы пытались объединить, как это делает *Гераклит*, понятие бытия с понятием субстанции как первоосновы мира и вывести из так понимаемого бытия все многообразие вещей, отношений. Но в этом случае понятие бытия теряет свою специфику. Оно перестает выражать качества устойчивости, прочности, неизменности, оно, по существу, подменяется понятием *становления*, которое по отношению к бытию имеет противоположные характеристики. *Становление – это небытие, ничто*. Из неизменности нельзя вывести подвижность, текучесть, из вечного не следует возникновение временного. Следовательно, *полное отождествление бытия и субстанции невозможно*; эти понятия пересекаются, они отражают различные аспекты жизни человека в мире. *Категория бытия* помогает оценить свои собственные, человеческие возможности, "меру своего присутствия" в мире, границы своего собственного существования, свои стремления и надежды. *Категория субстанции* помогает человеку "обжиться" в окружающем мире, установить исходные принципы структурной организации мира, связи единого и многого, генезис всего существующего.

Софисты, последователи гераклитовой концепции Огня как вечного становления, лежащего в основе мира, фактически ввели "*Ничто*" в качестве первоосновы, субстанциальной характеристики мира. Они лишили субстанциальную основу мира качества бытия, абсолютной точки отсчета для оценки человеком себя. Исходя из утверждения Протагора, что "человек есть критерий всех дел: существующих, что они существуют, несуществующих, что они не существуют" (7; 316), софисты делают вывод, что "все, что представляется людям, то и существует". (7, 317). В этом случае бытие утрачивает вообще всякую устойчивость и определенность, стирается всякая граница между истинностью и кажимостью.

В концепции Платона осуществлена попытка использовать сходство и различие понятий "бытие" и "субстанция". Платон видит недостаточность понятия "бытия" для решения тех вопросов, которые неизбежно встают перед философом. Прежде всего, "бытие" не помогает понять, как возможно истинное познание: "...выходит, что если существующее неподвижно, то никто нигде ничего не мог бы осмыслить" (8; 369). Платон придает качество бытия и неподвижному царству идей, и "иному". В данном случае он сближает бытие с субстанцией как первоначалом. Субстанцией начинает выступать царство идей и материя как возможность иного. Они порождают видимый мир, к познанию их стремится разум человека. "Чистое" бытие же все дальше отодвигается от взоров человека, оно становится для него непостижимым. Оно как бы присутствует постоянно на периферии человеческого познания, оставаясь непознаваемым, это особое "*сверхбытие*", Единое, которое ведет абсолютно автономное существование.

Важную роль в онтологии Платона играет понятие "*ничто*". С точки зрения бытия и мышления "ничто" толкуется им как небытие, с точки зрения единства эйдосов – как иное, применительно к вещам чувственного мира – как материя. Само по себе "ничто" есть чистая возможность, пассивность и зависимость, и эти качества оно привносит в каждую конкретную вещь.

Значение Аристотеля в развитии онтологии состоит в том, что он, во-первых, разделяет две онтологические проблемы, которые не различаются его предшественниками, – проблему мироздания (физика) и проблему общих свойств бытия как такового (метафизика). Во-вторых, он разрабатывает логику и, опираясь на нее, исключая из рассуждений явные и скрытые софизмы, осуществляет классификацию и систематизацию категорий, характеризующих бытие в каждой из рассматриваемых проблем, т. е. на уровне физики и на уровне метафизики. Предложенное Аристотелем решение проблемы стало образцом не только для эпохи Античности, но и для Средних веков и Нового времени.

Аристотель, в отличие от Платона, не признавал самостоятельного существования идей, составляющих сущность и бытие чувственно воспринимаемой реальности. Приписывать вещам одноименные с ними "идеи" – значит только удваивать мир. Прича-

стность вещей идеям – это только пустые слова и поэтические метафоры. Вообще невозможно, чтобы "отдельно друг от друга существовали сущность и то, сущность чего она есть" (9; 330). Общее не существует отдельно от единичного, но пребывает в самой единичной вещи и познается только через нее. Не созерцание запредельного мира идей, а наблюдение и изучение мира реальных, "природных" вещей ведет к пониманию бытия.

У Платона сохраняется основное содержание небытия, раскрытое платонизмом, но особенно подчеркивается тождество небытия и зла: зло – отсутствие или недостаток бытия, вторжение небытия в бытие (позднее эта идея была использована христианской философией, в частности Августином, лишившим зло всякого онтологического статуса).

2.2. Категории бытия и "ничто" в философии Средних веков

В Средние века категория бытия и категория субстанции были фактически слиты воедино в персонифицированном образе Бога: Бог – абсолютное Благо и Бог – творец. Но в сотворенном Богом мире бытие и субстанция "расходятся". Все сотворенное лишь "*причастно бытию*", но не есть само бытие. Бог дает вещам право на жизнь, на существование, но "быть" и, например, "быть белым" – не одно и то же. Все сотворенное является благом ("бытийным") по своей причастности Богу – высшему Благому, но множество приобретенных качеств – *акциденций* (от лат. *accidentia* – случай; несущественное свойство предмета), таких, например, как белизна или справедливость, – не есть порождение Бога как первоначала мира.

Человек с его свободой воли причастен бытию: все человеческие эмоции (надежда, страх, радость и др.) рассматриваются как формы переживания причастности бытию. Человек способен и к самостоятельным поступкам, он обречен *выбирать* между бытием и небытием, добром и злом; он, в известном смысле, приобретает качества субстанции как того, что существует "само по себе". Поэтому уже в средневековой философии возникают предпосылки абсолютизации человеческой субъективности, отрыва идеи бытия от

идеи субстанции. Даже "естественная теология" *Фома Аквинского*, его пять способов доказательства существования Бога идут как бы "от человека", от его потребностей и желаний: от потребности жить в мире, похожем на человеческое жилище, имеющем основание, крышу, стены, где беспорядок обязательно уступает место порядку, где все стоит на своих местах и расположено сообразно ритму человеческой жизни.

Особенно ярко трансформация статуса человеческого существования прослеживается в *номиналистических* течениях средневековой философии XIV века, отрицающих самостоятельное бытие общего. Номинализм рассматривает Бога как Абсолютную Волю, для которой нет ничего невозможного. Бог сначала творит вещь, а лишь затем осмысливает сотворенное в форме идей. Его Воля не знает границ, поэтому разделять, что в вещи причастно Бытию, а что – лишь акциденция, продукт собственного автономного существования, – невозможно.

В средневековой христианской онтологии особое значение приобретает категория "*ничто*". Античные представления о ничто использовались здесь для истолкования догмата о творении мира Богом из ничего (*ex nihilo*). Категория "ничто" занимала центральное место в рассуждениях сторонников апофатического (отрицательного) богословия, в котором наиболее адекватным путем приближения мысли к Богу считалось последовательное отбрасывание определенностей, в результате чего полнота божественного бытия оказывалась для человеческого познания тождественной ничто ("Ареопагетики", Иоанн Скот Эриугена).

Прямое отождествление Бога и "ничто" встречается в поздней средневековой философии (каббала; И. Экхарт и идущая от него традиция немецкой мистики). В этом же русле находятся построения Якоба Беме, для которого всякое нечто есть самоограничение раскрывающегося Бога, а Бог в себе – ничто и безосновность.

2.3. Новое время: субъективизация бытия и трансформация онтологии в гносеологию

Проблема бытия претерпела существенные изменения в философии Нового времени. По мере того, как в философии дух, разум

теряет свой онтологический статус и выступает как противостоящий бытию, гносеологическая проблематика становится доминирующей, а онтология превращается в натурфилософию (философию природы).

Р. Декарт сформулировал концепцию, согласно которой человек как существо, способное сказать "Я мыслю, следовательно, существую", является единственным условием возможности существования мира. Но не мира вообще, а мира, который он может понимать, действовать в нем, реализовывать свои цели. Декарт сделал мысль бытием, но, в отличие от Парменида, творцом мысли объявил человека. Бытие стало субъектным, человекоразмерным, определяемым человеческими способностями воспринимать его и действовать в нем. М. Хайдеггер писал: "Бытие сущего стало субъективностью", "теперь горизонт уже не светится сам собой. Теперь он лишь "точка зрения" человека, который к тому же сам и творит ее" (10; 195).

В Новое время со страниц философских трактатов не исчезают понятия Бога, субстанции. Вместе с тем вопросом, стоящим в центре философских исследований, становится вопрос о методах истинного познания. Декарт открыто говорит о понятиях Бога, субстанции как необходимых для обоснования чисто человеческой познавательной деятельности.

Для философов, ориентированных на опытное знание – эмпириков (Фр. Бэкон, Дж. Локк, Д. Юм и др.), практически нет нужды в использовании понятия субстанции вообще, это та ненужная "подпорка", без которой знание, опирающееся только на опыт, вполне может обойтись. Бытие в эмпиризме фактически отождествляется с природой (из которой выводятся и принципы социальной жизни), а онтология – с естествознанием. Так, *Т. Гоббс*, считая предметом философии тело (естественные тела – продукты природы и искусственные, созданные человеческой волей – государства), исключает из ведения философии всю ту сферу, которая в античности носила название "бытия" в противоположность изменчивому становлению. Гоббс, продолжая тенденцию средневекового номинализма, устраняет связь бытия с субстанцией (сущностью), которая есть для английского мыслителя лишь соединение имен посредством слова "есть" (11; 515–515). Тем самым Гоббс отрицает

умопостигаемые реальности (духовные субстанции) и внеопытное познание. Бытие здесь становится тождественным единичному существу, понятому как материальное тело, которое познается чувственным восприятием.

Предметом философии *И. Канта* является не бытие, а знание, не субстанция, а субъект. Различая эмпирический и трансцендентальный субъект, Кант показывает, что определения, приписывавшиеся субстанции – протяженность, фигура, движение, – в действительности принадлежат трансцендентальному субъекту, априорные (доопытные) формы чувственности и рассудка которого определяют мир эмпирического опыта. Человеческому познанию доступен только мир опыта, а то, что выходит за пределы опыта, – "вещи в себе", которые и несут в себе начало бытия – непознаваемые. Только практическая установка переводит нас из мира природы, явлений, в мир свободы, вещей в себе, то есть в мир подлинного бытия. Таким образом, отделение Кантом понятия бытия от понятия субстанции ведет к полному разделению сфер познавательной активности человека и ценностно-ориентационной, "практической" (нравственной).

Г. Гегель отказывается замыкать человека в формах его субъективной деятельности. Он строит целостную метафизическую систему – учение об умопостигаемом первоначале мира и структуре порождаемого им многообразия, опираясь на принцип тождества мышления и бытия. Однако разрыв между субстанцией и бытием не становится меньше. Понятие бытия для Гегеля бессодержательно и неопределенно: "...чистое бытие есть чистая абстракция и, следовательно, абсолютно отрицательное, которое, взятое так же непосредственно, есть ничто" (3; 220). Гегель ставит грандиозную задачу воспроизведения всей логики мирового процесса, поэтому для него бытие – это лишь момент некоей устойчивости, самотождественности в непрерывном потоке становления, бытие и небытие – лишь аспекты абсолютного движения становления субстанции (Абсолютной идеи). Абсолютная идея, в своем развитии порождающая мир, природу, человека, историю, обнаруживает свое тождество с человеческим познанием, что делает "абсолютно прозрачным" для человека его прошлое, настоящее и будущее.

Бытие как Сверхбытие, Бог, которому, по средневековой традиции, человек лишь причастен, в гегелевской концепции отсутствует. Человек есть необходимый момент развертывания Абсолютной идеи, Бога. Бог – причина и внутренний закон существования человека.

Человек у Гегеля кажется всемогущим, он высший этап развертывания Абсолютной идеи, но он настолько поглощен драмами мирового духа, что его собственное, ограниченное в пространстве и времени существование оказывается чем-то неважным, неинтересным для философии. Человека как особого рода бытия, как единичности не существует, он – рупор мирового духа.

На первый взгляд, это может показаться парадоксом, но философия Гегеля обнажает "человеческий" смысл категории бытия. Обращение к бытию как абсолютной устойчивости, запредельной миру конечного, неустойчивого, необходимо именно конечному человеческому существованию. Когда же индивидуальное человеческое существование исчезает из сферы интересов философа, исчезает и категория бытия.

2.4. Проблематика бытия в материалистической философии

Проблема бытия потеряла свою актуальность и для *материализма* – философии, признающей первичность материального мира и вторичность сознания, мышления человека. Начиная с философского материализма XVII–XVIII вв. бытие отождествляется с природой, с миром чувственно воспринимаемых вещей и явлений. Если в античной философии проблема бытия имела целью обосновать существование чувственного мира, то в материализме бытие отождествляется с существованием этого мира. Все характеристики бытия, которые Парменид ему приписывал, переносятся на природу. Постулируется, что природа не нуждается в каких-то гарантиях своего существования, ибо сама является вечным гарантом существования самой себя, что она существует объективно (вне и независимо от человека). Но если бытие всегда связывалось с вечностью, то формами существования природы были признаны трехмерное пространство и линейно-однородное время.

Основные положения таким образом понимаемого бытия получили дальнейшее развитие в диалектическом материализме. Ф. Энгельс приписывал предикат "бытие" тому, что находится в поле зрения человека. Что же касается понимания бытия как Абсолюта, Логоса, Бога и т. д., по его мнению, оно "есть вообще открытый вопрос с той границы, где прекращается наше поле зрения" (12; 550). Другими словами, бессмысленно говорить о бытии, если его нельзя воспринимать с помощью человеческих органов чувств и их усилителей – приборов различного рода. Признавалось только такое бытие, которое имело пространственно-временные характеристики. Абсолютное же (божественное) бытие есть вечность вне времени и пространства, но, как утверждал Энгельс, бытие "вне времени есть такая же величайшая бессмыслица, как бытие вне пространства" (12; 550). К основным формам бытия, согласно марксистской философии, относятся: а) бытие вещей и состояний природы, б) бытие общества (общественное бытие), в) бытие человека и г) связанное с ним бытие духовного, которое подразделяется на индивидуализированное и внеиндивидуализированное духовное.

3. Неклассическая онтология

"Онтологический поворот" в философии XX века, обращение к почти забытой категории бытия был неразрывно связан с потребностью "помыслить человека" в его обособленности, конечности, временности. Как гегелевское отождествление человека с мышлением, так и марксистское рассмотрение человека как продукта и функции материи не давали достаточного основания для ответа на вопросы: Как возможен человек? Можно ли отделить человеческое существование от логики мировой истории, от культуры, от природной необходимости?

Гуманистический "онтологический поворот", осуществляемый в различных формах философами различных направлений, наметился уже в философии С. Кьеркегора. Новый образ онтологии складывается в работах Э. Гуссерля, М. Шелера, Н. Гартмана, М. Мерло-Понти, М. Хайдеггера, М. Фуко, Г.-Г. Гадамера и др. В русле нового подхода к онтологии развивали свои идеи такие

отечественные мыслители, как Вл. Соловьев, Н. Лосский, А. Лосев, М. Мамардашвили.

Человек в концепциях новой неклассической онтологии – это место столкновения конечного с бесконечным; он не может сказать, что представляет собой Бытие, оно для него "непрозрачно", но он может обнаружить его воздействие на собственную жизнь. Он может исследовать собственные формы жизни и мысли как складывающиеся не произвольно, но под "давлением" Бытия, понимаемого как запредельное человеческому миру. *Новая онтология по существу не метафизична, она отделяет понятие бытия от понятия субстанции.* Она ничего не говорит о мире самом по себе, но ничего не говорит и о человеке как чистой субъективности.

Философы-классики рассматривали "бытие" как предельно широкое (человеческое) понятие о мире и в то же время считали бытие совершенно независимым от человека. Исключением было учение Канта. В нем философы XX века особенно высоко оценили ту идею, согласно которой мир мы видим исключительно сквозь призму человеческого сознания. Вещи мира, сам мир существуют в себе, совершенно независимо от сознания, но "в себе" они нам, людям, не явлены. Поскольку же мир, вещи и процессы мира являются людям, постольку результаты его осознания уже неотделимы от человека. К этим тезисам И. Канта, значительно усиливая их субъективистский крен, присоединяются не только феноменологи, экзистенциалисты, персоналисты, но и представители многих других направлений. Однако, в отличие от классиков, и даже от Канта, центром "антропологической философии" XX века является не учение о разуме, не гносеология и логика, а онтология. Центром же "новой онтологии" становится не некое изолированное сознание человека, а сознание, точнее, духовное (сознание и бессознательное), взятое в неразрывном единстве с человеческим бытием. Этот новый смысл и вкладывается в понятие *Dasein* (наличное бытие, здесь-бытие, присутствие – М. Хайдеггер), которое становится базовой категорией *экзистенциалистской онтологии*.

Итак, путь феноменолога, экзистенциалиста, персоналиста – не путь от Sein, бытия вообще, не от мира как бытия к бытию человека, как это было в классической онтологии. Избирается обратный путь – от человеческого *Dasein* к миру, как он видится

человеку и "выстраивается" вокруг него. Такой подход представляется философам XX века предпочтительным не только с реалистической точки зрения (ведь по-другому, говорят они, человек и не осваивает мир), но и с точки зрения гуманистической: в центр ставится человек, его активность, возможности свободы, открываемые самим его бытием.

В ряде философских концепций акцент делается на специфической форме бытия – человеческом существовании.

Понятие "*существование*" произошло от латинского *existo* – "существую". В истории философии понятие "существование" употреблялось обычно для обозначения внешнего бытия вещи, которое, в отличие от сущности вещи, постигается не мышлением, а опытом.

Принципиально новый категориальный смысл существования получает у *С. Кьеркегора*. Он противопоставляет рационализму понимание существования как человеческого бытия, которое постигается непосредственно. Существование, по Кьеркегору, – единично, лично, конечно. Конечное существование имеет свою судьбу и обладает историчностью, ибо понятие истории, согласно Кьеркегору, неотделимо от конечности, неповторимости существования, то есть от судьбы.

В XX веке кьеркегоровское понятие существования возрождается в *экзистенциализме*, где оно занимает центральное место. Существование, то есть экзистенция, трактуется в экзистенциализме как нечто соотнесенное с *трансценденцией*, то есть выходом человека за собственные пределы. Отсюда характерный для экзистенциализма интерес к так называемым "пограничным ситуациям" – страданию, страху, тревоге, вине, в которых выявляется природа существования.

Еще у *Ф. Ницше* понятие бытия толкуется как обобщение понятия жизни. Жизнь – это мощь, сила, активное самоутверждение природного индивида, не связывающего себя никакими внешними требованиями морали. Ницше противопоставляет бытие и благо, жизнь и нравственность: бытие как жизнь лежит по ту сторону добра и зла. Реальностью обладает лишь изменчивое и переходящее. Современное духовное состояние есть состояние глубочайшего упадка человеческого духа, порожденное верой в неиз-

менное и вечное бытие, "как будто кроме действительного мира, мира становления, есть еще мир сущего" (13; 53). Понятия не выстраиваются у Ницше в систему, а предстают как многозначные символы. Таковы понятия "жизнь", "воля к власти", которая есть само по себе бытие в его динамичности, и страсть, и инстинкт самосохранения, и движущая обществом энергия и т.д.

Еще более резко этот тезис проводится в философии жизни В. Дильтея, для которого подлинное бытие совпадает с целостностью жизни, постигаемой науками о духе. Центральным у Дильтея является понятие жизни как способа бытия человека, культурно-исторической реальности. Человек не имеет истории, но сам есть история, которая только и раскрывает, что он такое. От человеческого мира истории Дильтей резко отделяет мир природы. Задача философии как "науки о духе" – "понять жизнь, исходя и нее самой". В связи с этим выдвигается метод "понимания" как непосредственное постижение некоторой духовной целостности, целостного переживания. Понимание, родственное интуитивному проникновению в жизнь, он противопоставляет методу "объяснения", применимому в "науках о природе", имеющему дело с внешним опытом и связанному с конструирующей деятельностью рассудка. Понимание собственно внутреннего мира достигается с помощью интроспекции, самонаблюдения, понимание чужого мира – путем "вживания", "сопереживания", "вчувствования". В качестве исходного выдвигается понятие "жизнь" как некая интуитивно постигаемая целостная реальность, не тождественная ни духу, ни материи. Здесь внимание приковано к индивидуальным формам реализации жизни, ее неповторимым, уникальным культурно-историческим образам.

Для феноменологии немецкого мыслителя Э. Гуссерля характерно проведение различия между реальным и идеальным бытием. Первое является внешним, фактическим, временным, а второе – мир чистых сущностей (эйдосов), обладающих подлинной очевидностью. Задача феноменологии в том, чтобы определить смысл бытия, осуществить редукцию всех натуралистически-объективистских установок и повернуть сознание от индивидуально-фактического бытия к миру сущностей. Бытие коррелятивно акту переживания, сознанию, которое интенционально, то есть направ-

лено на бытие, влечется к бытию. Центральным пунктом феноменологии является изучение сопряженности бытия и сознания.

Гуссерль предложил исключить из феноменологии "положения о бытии". Феноменологическая установка достигается с помощью метода редукции, который включает в себя: *эйдетическую редукцию*, то есть отказ от любых утверждений об объективном существовании бытия, о пространственно-временной его организации, воздержание от любых суждений о реальном бытии и сознании, и *трансцендентальную редукцию*, то есть исключение всех антропологических, психологических трактовок сознания и поворот к анализу сознания как чистого созерцания сущностей. Фактически подлинным, абсолютным бытием у Гуссерля является жизнь трансцендентального (чистого) сознания, в котором коренятся все другие регионы бытия.

Феноменологическую школу прошли видные философы XX века – один из основателей религиозной антропологии М. Шелер, создатель "критической онтологии" Н. Гартман. Феноменология оказала большое влияние на многие другие философские направления – экзистенциализм, герменевтику и т. д.

Согласно *М. Шелеру*, индустриальная цивилизация превращает человека в *homo faber*, противостоящего не только природе, но и бытию, всякой непосредственной данности вообще. Осуществляя в этике (учении о морали) поворот к онтологизму, Шелер относит нравственные ценности не к миру долженствования, а к идеальному миру бытия. Тем самым они перестают быть чем-то отнесенным к субъекту, то есть отношениями, и выступают как не зависящее от субъекта "в-себе-бытие", как особый регион бытия – *ordo amoris* (строй любви). А само бытие – это личность, понимаемая как "субстанция-акт", отнесенная в своем бытии к верховной личности – Богу.

Немецкий философ *Н. Гартман*, противопоставляя материальное бытие как преходящее, эмпирическое идеальному бытию как надисторическому, проводит различие между способами их познания. Сообразно этому он понимает онтологию как науку о сущем, которое состоит из различных слоев бытия – неорганического, органического, духовного.

В концепции немецкого экзистенциалиста *М. Хайдеггера* критикуется традиционный подход к бытию, основанный на рассмотрении бытия как сущего, субстанции, как чего-то извне данного и противоположного субъекту. Для самого Хайдеггера проблема бытия имеет смысл лишь как проблема человеческого бытия, проблема предельных оснований человеческого существования. Самым важным выражением общечеловеческого способа бытия является *страх перед ничто*.

В сочинении "Бытие и время", пытаясь строить онтологию на основе гуссерлевской феноменологии, Хайдеггер раскрывает смысл бытия через рассмотрение человеческого бытия, поскольку только человеку изначально свойственно понимание бытия ("открыто" бытие). Основу человеческого существования составляет его конечность, временность. Поэтому *время рассматривается как самая существенная характеристика бытия*. Переживание временности отождествляется с острым чувством личности. Такие понятия, как "страх", "решимость", "совесть", "вина", "забота" и т. п., выражают духовный опыт личности, чувствующей свою неповторимость, однократность и смертность.

В дальнейшем на смену им приходят понятия, выражающие реальность не столько личностно-этическую, сколько безлично-космическую: бытие и ничто, сокрытое и открытое, основа и безосновное, земное и небесное, человеческое и божественное. Теперь М. Хайдеггер пытается постигнуть самого человека, исходя из *понимания "истины бытия"*. Истоки такого подхода мы находим у Платона и даже Парменида, внесших принцип понимания мышления как "умосозерцания" постоянного присутствия и неподвижного пребывания бытия перед глазами. Развивая эту традицию, М. Хайдеггер употребляет для характеристики истинного мышления термин "*вслушивание*": бытие нельзя видеть, ему можно только внимать. "Но бытие – что такое бытие? Оно есть Оно само. Испытать и высказать это должно научиться будущее мышление. Бытие – это не Бог и не основа мира. Бытие шире чем все сущее, и все равно оно ближе человеку, чем любое сущее, будь то скала, зверь, художественное произведение, машина, будь то ангел или Бог. Бытие – это ближайшее. Однако ближайшее остается для человека самым далеким" (10; 202).

Таким образом, если в первых своих работах М. Хайдеггер попытался построить рационалистическую философскую систему, то впоследствии он провозгласил невозможность рационального постижения бытия.

Dasein, толкуемое как особое человеческое бытие, есть единственное бытие, которое способно "вопрошадь" о самом себе и бытии вообще, как-то "устанавливать себя" ("устанавливаться") по отношению к бытию. Вот почему такое бытие-экзистенция и есть, по М. Хайдеггеру, фундамент, на котором должна строиться всякая онтология. Ни одно из известных нам живых существ, кроме человека, не способно помыслить, задаться вопросом о бытии как таковом – об универсуме и его целостности, о своем месте в мире.

Здесь сосредоточено важное различие в понимании "экзистенции" М. Хайдеггером и Ж.-П. Сартром. Сартр, употребляя это понятие, делает акцент на индивидуальном выборе, ответственности, поисках собственного "Я", хотя, конечно, ставит в связь с экзистенцией и мир в целом. У Хайдеггера акцент все же перенесен на бытие – для "вопрошающего" человека бытие раскрывается, "светится" через все, что люди познают и делают. Надо только излечиться от опаснейшей болезни, поразившей современное человечество, – "забвения бытия". Страдающие ею люди, эксплуатируя богатства природы, "забывают" о ее целостном, независимом бытии; видя в других людях всего лишь средства, люди "забывают" о высоком предназначении человеческого бытия.

Итак, суть человеческого бытия состоит в том, что это – бытие-в-мире, связанное с бытием мира.

Бытие-в-мире, с одной стороны, раскрывается через неотъемлемое от человека "делание" – и это напоминает немецкую классическую философию, в частности понятие "дело-действие" у Фихте. Бытие-в-мире "светится", по Хайдеггеру, через "делание", а "делание" раскрывается через "заботу" (не следует путать заботу как категорию философии с конкретными "тяготами", "печалью", "жизненными заботами", в философии экзистенциализма речь идет об общей, "метафизической" заботе, обеспокоенности миром, самим бытием). Итак, Dasein способно не только вопрошать о бытии, но и заботиться о себе как бытии, заботиться о бытии как таковом.

Французский экзистенциалист *Ж.-П. Сартр*, противопоставляя бытие в себе и бытие для себя, разграничивает материальное бытие и человеческое бытие. Первое есть для него что-то косное, выступающее только как препятствие, вообще неподвластное человеческому действию и познанию. "В каждое мгновение мы испытываем материальную реальность как угрозу нашей жизни, как сопротивление нашему труду, как границу нашего познания, а также как уже используемое или возможное орудие". Основная характеристика человеческого бытия – свободный выбор возможностей: "... быть для человека – значит выбирать себя..." (14; 328).

Все акты деятельности рассматриваются Сартром как элементы определенной феноменологичной структуры и расцениваются фактически в зависимости от задач личностного самоосуществления индивида. Сартр рассматривает роль "субъективного" (подлинно-личностного) в процессе человеческой персонализации и исторического творчества. По Сартру, акт специфически человеческой деятельности есть акт обозначения, придания смысла (тем моментам ситуации, в которых проглядывает объективность – "другое", "данное"). Предметы – лишь знаки индивидуальных человеческих значений, смысловых образований человеческой субъективности. Вне этого они – просто данность, сырая материя, пассивные и инертные обстоятельства. Внешние предметы здесь – просто повод для "решений", "выбора", который должен быть выбором самого себя.

Философская концепция Сартра развивается на основе абсолютного противопоставления и взаимоисключения понятий: "объективность" и "субъективность", "необходимость" и "свобода". Источник этих противоречий Сартр усматривает не в конкретном содержании сил социального бытия, а во всеобщих формах этого бытия (вещественные свойства предметов, коллективные и обобществленные формы бытия и сознания людей, индустриализация, техническая оснащенность современной жизни и так далее). Отчужденный от себя человек, обреченный на неподлинное существование, не в ладу и с вещами природы – они глухи к нему, давят на него своим вязким и солидно-неподвижным присутствием, и среди них может себя чувствовать

благополучно устроенным только общество "подонков", человек же испытывает "тошноту".

Экзистенциализм Сартра стремится заставить человека осознать, что он полностью в ответе за самого себя, свое существование и окружающее, ибо исходит из утверждения, что, не будучи чем-то заданным, человек постоянно строит себя посредством своей активной субъективности. Он всегда "впереди, позади себя, никогда – сам". Отсюда то выражение, которое Сартр дает общему принципу экзистенциализма: "... существование предшествует сущности..." (14; 321).

Миропонимание Сартра сформировалось в мире, зашедшем в тупик, абсурдном, где все традиционные ценности рухнули. Первый акт философа должен был, следовательно, быть отрицанием, отказом, чтобы выбраться из этого хаотического мира без порядка, без цели. Отстраниться от мира, отвергнуть его – это и есть в человеке специфически человеческое: свобода. Это сознание свободы человека есть в то же время сознание одиночества человечества и его ответственности: ничто в "Бытии" не обеспечивает и не гарантирует ценности и возможности успеха действия. Существование – это именно переживаемый опыт субъективности и трансцендентности, свободы и ответственности. Воспроизводя формулу Достоевского "Если бога нет, все позволено", Сартр добавляет: "Это отправная точка экзистенциализма". Этот способ восприятия мира, подкрепленный у Сартра изучением Кьеркегора, Хайдеггера и Гуссерля, нашел выражение, прежде всего, в его психологических этюдах и романах. В них изучается воображение, в котором открывается существенный акт сознания: суть его в том, чтобы отстраниться от данного мира "в себе" и оказаться в присутствии того, что отсутствует. "Акт воображения – магический акт: это колдовство, заставляющее появиться вещь, которая желательна" (15; 37).

Романы Сартра переводят тот же опыт в план морали или политики: в "Тошноте" Сартр показывает, что мир не имеет смысла, "Я" не имеет цели. Через акт сознания и выбора "Я" придает миру значение и ценность. Докторская диссертация Сартра "Бытие и ничто" – изложение в философской форме пережитого опыта. Отправляясь от основной идеи экзистенциализма – существование предшествует сущности, – Сартр пытается избежать одно-

временно и материализма и идеализма. Это противоречие Сартр никогда не мог преодолеть. Все его попытки преодолеть пропасть между одухотворенным человеком и материальным миром дали лишь простое сложение по-своему переработанного психоанализа, эмпирической социологии групп и культурной антропологии.

Экзистенциализм отвергает правомерность рассмотрения бытия как такового, бытия чего-то объективного. Бытие оказывается в экзистенциализме инструментальным полем или горизонтом возможностей, в пределах которого существует и развивается человеческая свобода.

Постмодернистская философия по существу отказывается от категории бытия, которое в прежней философии означало некий "последний фундамент", добравшись до которого мысль приобретает бесспорную достоверность. Прежнее бытие уступает место языку, объявляемому единственным бытием, которое может быть познано.

Итак, в современной философии проблема бытия по-прежнему остается самой фундаментальной проблемой, как и во всей предшествующей истории философии. Онтологическая тематика, таким образом, находится в постоянном развитии, претерпевает изменения направлений исследования. Изменяется сам предмет онтологии, хотя объект ее – общие свойства бытия – остается одним и тем же. При этом концепции, возникающие на каждом из этапов исторического развития онтологических исследований, не устраняют результатов, достигнутых на предыдущих этапах, а сосуществуют с ними. Подлинно же новое толкование бытия в философии будет возможно в том случае, если сформируется мировоззрение, в корне отличное от современного. Но это вопрос будущего.

Литература

1. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1986.
2. Хайдеггер М. Введение в метафизику. СПб., 1997.
3. Гегель Г. В. Ф. Энциклопедия философских наук. Т. I. М., 1974.
4. Хайдеггер М. Бытие и время. М., 1997.
5. Фрагменты ранних греческих философов / Отв. ред. И. Д. Рожанский. Ч. I. М., 1989.

6. Доброхотов А. Л. Категория бытия в классической западноевропейской философии. М., 1986.
7. Антология мировой философии. Т. 1, ч. I. М., 1969.
8. Платон. Парменид // Платон. Сочинения: В 3 т. Т. 2. М., 1970.
9. Аристотель. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1986.
10. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
11. Гоббс Т. Сочинения в 2 т. Т. 2. М., 1991.
12. Энгельс Ф. Диалектика природы // Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 20.
13. Ницше Ф. Воля к власти. М., 2005.
14. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сумерки богов. М., 1989.
15. Сартр Ж.-П. Воображаемое. Феноменологическая психология воображения. М., 2001.

Контрольные вопросы

1. В чем состоит предмет онтологии?
2. Каково различие между бытием и сущим?
3. Что такое субстанция?
4. Дать характеристику исследования проблемы бытия и небытия в античной философии.
5. В чем заключался философский спор между реалистами и номиналистами?
6. Раскройте процесс трансформации онтологии в гносеологию в период Нового времени.
7. В рамках какого философского направления происходит отождествление бытия с природой?
8. Что такое "онтологический поворот" в философии?
9. Какова особенность трактовки проблемы бытия в "философии жизни"?
10. В чем специфика экзистенциалистской онтологии?

Темы рефератов

1. Философское понятие бытия: от Античности до наших дней.
2. Проблема "ничто" в истории философии.
3. Проблема субстанции в истории философии.
4. Монистические и плюралистические концепции бытия.
5. Развитие понятия "материя" в философии и науке.
6. Философские концепции пространства и времени.
7. Философские концепции движения и развития.
8. Детерминизм и индетерминизм. Философское понятие причинности.
9. Картины мира: обыденная, религиозная, философская, научная.
10. Проблема сознания в истории философии.

Глава 3

В. Ф. Васильев

ГНОСЕОЛОГИЯ: проблема субъекта (от Декарта до Сартра)

- 1. Субъект и объект в структуре познания.*
- 2. Классические модели.*
- 3. Неклассические интерпретации.*

1. Субъект и объект в структуре познания

Что такое *субъект-объектная структура познания*, каков ее смысл в гносеологии? Если вычленить главное, то ответом будет: это базовая структура деятельности. Под деятельностью здесь понимается активное целенаправленное изменение реальности. Заметим, что субъектно-объектное отношение составляет ядро любой рациональной деятельности. "Субъект" – активная сторона связи, а "объект" (внутри данного соотношения), наоборот, пассивная и зависимая от субъекта. Объект в некотором смысле производится субъектом.

Все эти положения не абсолютны, они верны лишь там и постольку, где и поскольку мир предстает в схемах деятельности (возможно ведь и "недеятельностное" отношение к миру – созерцательное, художественное и пр.).

Положение о том, что "объект производится субъектом" распространяется на любой рациональный способ познания (во-первых, на научные объяснения, но, вообще говоря, это относится к самым разнообразным процедурам, строящимся по законам формальной логики). Одним словом, рациональное познание есть не что иное, как *изготовление специфического продукта*. К тому времени, когда вещь познана, она уже соткана из человеческой логики и абстракций, способов измерения и допущений, из идеа-

лизаций и аксиом и т. д. Все это и есть "вещь", как она существует для человека (физики, например, по этому поводу шутят словами Вейцзеккера: "природа была до человека, но человек был до естествознания").

Проблема, однако, в следующем. Поскольку наши действия на основе знаний оказались успешными, то отсюда следует, что реальность (как таковая) все же была познана. С другой стороны, нет никаких сомнений в том, что объект был произведен субъектом, или скажем иначе: что он является органичным продолжением субъекта. В общем, мы сталкиваемся с тем, что остается неуловимым момент сопряжения мысли и реальности. Если мы ограничимся сугубо утилитарными задачами, то тут нет никакой проблемы: достаточно и того, что осевшие в технике знания работают исправно. Или, как говорил О. Конт, в науке вполне достаточно видеть настолько, чтобы предвидеть.

Проблема возникает тогда, когда мы спрашиваем, каков мир на самом деле. Похожая ситуация случилась в современной физике, когда Н. Бор сформулировал принцип дополнительности. Вот какой комментарий к ней дает В. Гейзенберг в своей книге "Физика и философия": сравнивая волновую картину атома и корпускулярную, "Бор советовал применять обе картины. Их он назвал дополнительными. Обе картины, естественно, исключают друг друга, так как определенный предмет не может в одно и то же время быть и частицей (то есть субстанцией, ограниченной в малом объеме) и волной (то есть полем, распространяющемся в большом объеме). Но обе картины дополняют друг друга" (2; 19). Как же понимать означенный парадокс?

Допустим, что некий г-н NN в такой-то день и час двигался из пункта А в пункт В со скоростью 4 км/ч. Казалось бы, – вот объективный факт, тот, что "упрямый" и "великий немой". Но "голового" факта, "молчащего" факта здесь нет – и прежде всего нет потому, что он говорит с нами на понятном русском языке и языке конкретной (евклидовой) математики. Вне языка факт – бессмыслица. В упомянутом факте заранее предположены идеальная (не существующая) абстрактная протяженность и длительность; далее, здесь используется натуральный ряд чисел, так же как и стандартные алгебраические соотношения вида "км/ч" и т. д. и т.

п. Все это неявно входит в сам факт как обязательное условие его фиксации. То есть нет и не может быть факта, независимого от человека. Современные ученые-физики предлагают в подобных случаях следующую интерпретацию: бессмысленно говорить об объективных событиях, каковы они до взаимодействия с субъектом (на самом деле это понимание было развито уже И. Кантом в конце XVIII века), и "мы не можем уйти от факта, что естествознание создано людьми. Естествознание описывает и объясняет природу не просто так, как она есть "сама по себе". Напротив, оно есть часть взаимодействия между природой и нами самими. Естествознание описывает природу, которая отвечает на наши вопросы и подвергается нашим методам исследования" (2; 33).

Что же в итоге? Оказывается, человек своей деятельностью не только изменяет реальность, не только познает ее благодаря взаимодействию, но – и в этом еще один парадокс – именно благодаря взаимодействию он отгораживается от мира. Между собой и миром он воздвигает искусственную природу. К настоящему времени искусственная природа выросла в некую мировую сеть, живую, самоорганизующуюся и самовоспроизводящуюся *систему деятельности*, которая неуклонно расширяет сферу влияния. Люди отчасти вовлечены в системную деятельность, отчасти независимы от нее. Базовой структурой тут остаются все те же субъект-объектные отношения, хотя распознать их теперь не просто. Они выступают в непосредственно общественной форме и все более дифференцируются, опосредуются и отчуждаются от человека.

2. Классические модели

2.1. Как возникла идея субъекта? (Р. Декарт и Г. В. Лейбниц)

В специальной литературе вопрос о субъекте именуют "*метафизикой субъективности*", чем подчеркивается фундаментальность вопроса. Он связан с процессами западноевропейской модернизации, охватившей с XVII века знания о природе, а затем (на основе математики и естествознания) производство, образо-

вание, культуру и в XX веке весь западный образ жизни. Понятием "субъект" обозначается резко возросшая преобразующая активность человека во всех областях. Протагоров тезис "Человек есть мера всех вещей..." был догадкой древних о растущей роли субъекта, и вот эта абстрактная возможность реализована и обеспечена в Новое время идейно, методологически и технически.

И прежде чем это было отчетливо понято в критической философии И. Канта, субъект выступил как мыслящая вещь у Р. Декарта. Знаменитое *cogito ergo sum* открывает эпоху европейской модернизации. В сущности, этот лозунг означает утверждение человека на том месте, где раньше предполагался Бог с его таинственным всеведением. Разум, взобравшись на вершину пирамиды, осознает власть над объектами, которыми он логически манипулирует, и уверяется, что существует только то, что мыслимо. Все существующее должно оправдать себя перед суровым судом логических (и математических) законов. Уже Аристотель выдвинул в качестве основного мирового закона формально-логический закон недопустимости противоречия. Для Декарта это звучит архаично, но, по сути дела, он сказал то же самое – только в более общей форме. Ведь Ньютона и его, Декарта, мысль о том, что книга природы написана языком математики, мало чем отличается от постулированного Аристотелем закона природы. Небезынтересно в связи с этим взглянуть на детали рассуждения Декарта, которое и приводит его к выводу *cogito ergo sum*.

В "Правилах для руководства ума" Декарт записал, что он отвергает "все вероятные знания" и что необходимы только совершенные знания, "в которых невозможно сомневаться". Процедура радикального сомнения развернута у Декарта в его "Размышлениях о первой философии...": "Итак, я допускаю, что все видимое мною ложно...<...> я убедил себя в том, что на свете ничего нет – ни неба, ни земли, ни тел; итак, меня самого также не существует? Однако, коль скоро я себя в чем-то убедил, значит, я все же существовал? <...> Таким образом, после более чем тщательного взвешивания всех "за" и "против" я должен, в конце концов, выдвинуть следующую посылку: всякий раз, когда я произношу слова "Я есмь", "я существую" или воспринимаю это изречение умом, оно по необходимости будет истинным. <...> Чем

же я считал себя раньше? Разумеется, человеком. Но что есть человек? Скажу ли я, что это – живое разумное существо? Нет, ибо тотчас же вслед за этим возникнет вопрос: что это такое – живое существо и что такое разумное? <...> А что же можно сказать о свойствах, кои я приписал душе?.. Тут меня осеняет, что мышление существует: ведь одно лишь оно не может быть мной отторгнуто. Я есмь, я существую – это очевидно. Но сколь долго я существую? Столько, сколько я мыслю. <...> Итак, я допускаю лишь то, что по необходимости истинно. А именно, что я лишь мыслящая вещь, иначе говоря, я – ум (*mens*), дух (*animus*), интеллект, разум (*ratio*); все это – термины, значение которых прежде мне было неведомо" (3; 21–24).

С этого рассуждения Декарта начинается история так называемой "*субъективности*" как особого принципа западной культуры (4). Однако у самого Декарта субъект еще не вполне осознан в той его доминирующей роли, в которой человек есть центр бытия, хотя фактически он был открыт им именно в этой роли. Следующий заметный шаг в прояснении роли субъекта делает Г. В. Лейбниц.

Лейбниц истолковал субъективность как монаду. Монады представляют собой индивидуальные "прообразы", или, как сейчас принято выражаться, "матрицы" вещей, причем каждая простейшая форма вещи "состоит" из материального носителя (пассивный элемент) и идеальной программы (активный элемент). Монада активна в отношении среды и воспринимает ее соразмерно своей сложности. Свойство восприятия называется перцепцией, а способность воспринимать и само восприятие (как это наблюдается в сознании человека) – апперцепцией. Монада действует только по программе и не может выйти из программы (что называется преформизмом). Все предопределено. Все в мире детерминировано, и все имеет под собой причину. Как ученый Лейбниц очень последователен: все монады связаны между собой в единое нерушимое целое в пространстве, и все причинно связано во времени. Можно сказать поэтому, что у Лейбница субъект никогда не выходит за рамки причинности.

И вот что говорит по этому поводу Лейбниц в работе "Рассуждение о метафизике": "Мы сказали, что понятие индивидуаль-

ной субстанции раз навсегда заключает в себе, что может когда-либо произойти с ней... <...> подобно тому как в природе круга мы можем усмотреть все свойства, которые можно вывести из нее. Но, по-видимому, этим будет уничтожено различие между случайными и необходимыми истинами, свободе человеческой уже не остается никакого места, и над всеми нашими действиями, как и над всеми остальными событиями в мире, будет царить абсолютная фатальность. На это я отвечу, что нужно различать то, что достоверно от того, что необходимо: все согласны, что будущие случайные события произойдут, наверное, так как Бог предвидит их, но вследствие этого они не признаются еще необходимыми. Но, возразят мне, если какое-нибудь заключение может быть безошибочно выведено из определения или понятия, то ведь оно будет необходимым; между тем мы утверждаем, что все, что должно произойти с каким-либо лицом в возможности, уже заключается в его природе или понятии, как свойства круга заключаются в его определении, значит, затруднение остается во всей своей силе. Чтобы основательно разрешить его, я скажу, что связь, или последовательность, бывает двух родов: одна – абсолютно необходима, и противоположное ей заключает в себе противоречие; такая связь бывает в вечных истинах, каковы геометрические истины. Связь второго рода необходима лишь по предположению и, так сказать, косвенно...; в себе же самой она случайна, ибо противоположное ей не заключает в себе противоречия" (5; 135–136). Далее Лейбниц приводит пример *свободного решения* Цезаря перейти Рубикон. Однако и здесь нет никакой ясности относительно того, как это возможно в мире, где установленный общий порядок ("предустановленная гармония") нерушим даже для Бога, после того, как мир создан.

Идея всеобщей детерминации приводит Лейбница в одном случае к гносеологическому тупику (к невозможности свободы), а в другом – к открытию в логике. Аристотелевский принцип недопустимости противоречия мы должны, говорит Лейбниц, дополнить вторым "великим принципом" – принципом достаточного основания. В "Монадологии" (в § 32) находим следующее его определение: в силу этого принципа "ни одно явление не может оказаться истинным или действительным, ни одно утверждение

справедливым без достаточного основания, почему именно дело обстоит так, а не иначе, хотя эти основания в большинстве случаев вовсе не могут быть нам известны" (6, 418). Более подробно это место разъясняется в "Теодицее" (в § 44), где указано, что, "хотя по большей части эти определяющие основания нам недостаточно известны, мы, тем не менее, предполагаем, что они здесь существуют. <...> Ведь нет ничего слабее тех систем, где все колеблется и полно исключений. В этом нельзя упрекнуть защищаемый мною принцип, где все совершается на основании общих правил, более или менее ограничивающих друг друга" (7; 157).

Но что же такое случайность в этом мире абсолютной необходимости? Ведь только в случайности мы увидим *просвет* (как скажет потом М. Хайдеггер) для свободного духа. Ответ Лейбница следующий: "истина будущих случайных событий определена, и тем не менее эти события не перестают оставаться случайными. Именно поэтому случай не будет заключать в себе никакого противоречия, если он не осуществится, так как в этом, собственно, и состоит случайность" (7; 157). Случайность – это та же необходимость, только не осуществленная. Свобода, таким образом, есть свобода отказаться от того или иного возможного поведения.

Если говорить о главном завоевании лейбницевской философии, то, как сказал М. Хайдеггер, Г. Лейбниц является "мыслителем, открывшим принцип разума как таковой".

2.2. И. Кант о рассудке как законодателе природы

В своем капитальном труде "Критика чистого разума" Кант совершает (говоря его собственными словами) "коперниканский переворот" в метафизике. Кант создает *трансцендентальное* (от лат. *transendere* – переступать; здесь: истина, выходящая за пределы возможного опыта, т. е. априорная истина) учение о познании. Согласно этому учению, разум не извлекает истину из опыта, напротив, истина конструируется *a priori* из возможностей самого чистого (свободного от опыта) разума. "Я называю, – говорит Кант во введении к своему труду, – *трансцендентальным* всякое познание, занимающееся не столько предметами, сколько видами нашего познания предметов, поскольку это познание

должно быть возможным *a priori*. Система таких понятий называлась бы *трансцендентальной философией*. <...> Мы должны углубляться в своем анализе лишь настолько, насколько это совершенно необходимо, чтобы усмотреть во всей полноте принципы априорного синтеза, единственно интересующие нас... <...> Трансцендентальная философия есть идея науки, для которой критика чистого разума должна набросать *архитектонический*, т. е. основанный на принципах, полный план с ручательством за полноту и надежность всех частей этого здания. Она представляет собой систему всех принципов чистого разума" (8; 44–45).

Если раньше (в средневековой схоластике) термин "трансцендентальный" обозначал чистые сущности, лежащие за пределами бытия (такие, как "сущее", "вещь или субстанция", "иное", "единое", "истина", "благо") и определяющие бытие, то теперь, в кантовском трансцендентализме, наоборот, подобные сущности уже поняты как *силы автономно действующего разума*. Каков мир сам по себе, т. е. до взаимодействия с человеком, мы знать не можем, а тот мир, который известен, уже преобразован нашей активностью (мыслительной и практической). Недоступная человеку реальность называется "*вещью-в-себе*", а доступная – "*явлением*". "Явление" – это действие внутри субъекта, вызываемое внешним сигналом. Понятие "вещи-в-себе" у Канта имеет два основных значения. Одно касается природы, а другое – сферы духа. Природные "вещи-в-себе" – это предметы опыта, а значит они (в какой-то степени) управляемы со стороны субъекта и этим отличаются от духовных "вещей-в-себе". Последние не могут быть предметом опыта, т. е. факт их существования фиксируется одним умом. К этим "умопостигаемым", но непознаваемым объектам относятся душа, свобода, Бог.

Открытия, изложенные в "Критике чистого разума", не каждому по плечу: "Эта работа трудна и требует решительного читателя, вновь и вновь вдумывающегося в систему, которая еще ничего, кроме самого разума, не имеет в основании как данного, т. е. пытающегося развивать познание из его собственного ядра без опоры на какие-либо факты" (9; 10). Учение Канта можно сравнить со стройным деревом. Два вида познания – *созерцание*

и понятийное мышление – образуют у него две ветви одного ствола, а общим стволом (основанием) является *чистый разум*. Тем указывается на внутреннее сродство (на общий род) созерцания и мышления. Ближайшим их родом Кант называет "представление вообще (*repraesentatio*)". Но надо сказать, что попытки объединить указанные два вида познания во что-то однородное, скорее всего, бесперспективны, уж очень разнятся между собой созерцание и логика, – вряд ли они сводимы к одному общему. В этом смысле стройность кантовского учения достигается, скорее всего, искусственно.

С одной стороны, созерцание, ощущение есть результат действия предмета на человека. С другой – оказывается, что то, что ощущается, воспринимается нами не иначе, как в некоторой "ячейке", рубрике, создающей структуру ощущения. К таким структурозадающим "ячейкам" или формам чистого созерцания относится, прежде всего, *пространство* и *время*. В самой природе никакого пространства и времени нет. Повторим еще раз важный вывод Канта, закладывающий, кстати, возможность неевклидовой геометрии: пространство и время есть всего лишь субъективные условия (или формы) чувственного созерцания. С другой стороны, в самой природе мышления изначально заложены чистые понятийные формы, – например, "количество", "качество", "соотношение", "модальность". Применение их упорядочивает чувственный материал.

Вот тут возникают "неприятные" для Канта и его последователей вопросы. Созерцание ведь (на самом деле) имеет дело со "сверхлогической" целостностью, а мышление работает исключительно с логически препарированными частями... Как же они, эти два уровня, "сотрудничают"? А еще такой вопрос: что будет, если появится объект, который не укладывается в рассудочную (формальную) логику? Ведь никто не может поручиться и никто не доказал, что ее формы – понятия, суждения и т. д. – универсальны. Наконец, третий вопрос: разве творческий дух вмещается в прокрустово ложе формальной логики, не упустило ли учение Канта духовное? На первый вопрос Кант отвечает учением о "схематизме"; на второй и третий – теорией суждений и антиномиями чистого разума.

А. О кантовской идее "схематизма". У Канта, как заметил Хайдеггер, "вопрос о сущностном единстве чистого созерцания и чистого мышления возникает из предварительного изолирования этих элементов. Поэтому характер им свойственного единства вначале может быть намечен так, что будет показано, что каждый из этих элементов структурно нуждается в другом" (9; 34). Чистое созерцание имеет дело с явлениями, а чистое мышление – с категориями. "Ясно, – пишет Кант, – что должно существовать нечто третье, однородное, с одной стороны, с категориями, а с другой – с явлениями и делающее возможным применение категорий к явлениям. Это посредствующее представление должно быть чистым (не заключающим в себе ничего эмпирического) и, тем не менее, с одной стороны, интеллектуальным, а с другой – чувственным. Именно такова трансцендентальная схема" (8; 123). Но неужели можно впрячь в одну телегу "коня и трепетную лань"?

Каким бы чистым (т. е. отвлеченным от чувственно-наглядного материала) ни было понятие, оно бессмысленно, если не подразумевает определенные чувственные данные. Сие понятно. Или, как ранее было сформулировано: мысли без содержания пусты, созерцания без понятий слепы. Поэтому, заключает Кант, общие категории рассудка *a priori* содержат еще "формальное условие чувственности": "Это формальное и чистое условие чувственности, которым рассудочное понятие ограничивается в своем применении, мы будем называть схемой этого рассудочного понятия, а способ, каким рассудок обращается с этими схемами, – схематизмом чистого рассудка" (8; 124). Идея Канта, следовательно, заключается в том, что абстрактная мысль не абсолютно свободна, что она, так или иначе, ограничена чувственностью. Она должна в принципе иметь выход к чувственным опытным данным. Фактически тут имеется в виду *полная* схема дедукции В-О-Е (Всеобщее-Особенное-Единичное), которая, как таковая, была осмыслена гораздо позже в философии Г. Гегеля, но Кант интуитивно выявил ее необходимость. (Кант представил ее формальным следованием, а Гегель, *кроме того*, и как противоречие.)

Вывод следующий. Пока мы находимся в кругу хрестоматийных истин, кантовская "схема" все объяснит и разложит. Явись, однако, нечто, не определенное в логике (научная проблема или, скажем, музыка, поэзия), – тут уж не "схема" требуется, но воображение... У самого И. Канта продуктивное воображение занимает почетное место, и неожиданным образом оно определяется как представление предмета "также и без его присутствия". На современном языке это называется не воображением, а представлением.

В. О кантовской теории суждений. Познание, справедливо считает Кант, есть познание нового. Познание должно осуществляться в суждениях, в которых связь логического субъекта и предиката удовлетворяет следующим требованиям:

- 1) она (связь) является всеобщей и необходимой;
- 2) она полагает нечто новое, не входящее в состав логического субъекта.

Если удовлетворяется только первое условие, то суждение будет *аналитическим* – простым выведением того, что в принципе уже известно. Пример: "Тело есть нечто протяженное". На самом деле предикат протяженности заведомо содержится в самом понятии тела.

Если соблюдается лишь второе условие, то суждение будет *синтетическим*, т.е. сообщением нового, но такого, которое не имеет всеобщего и необходимого значения. Пример: "Температура воздуха сегодня +15°".

В том случае, если соблюдаются оба условия, получим *синтетическое суждение a priori*. Пример (предложенный Кантом): "789 + 507 = ?". Ответ "1356" не содержится неявно в посылках, и в то же время он носит всеобщий и необходимый характер, поскольку закономерно будет каждый раз таким же при тех же заданных условиях.

Именно *синтетические суждения a priori* являются, по Канту, результатом деятельности истинно познающего ума. Читая об этом, всякий раз испытываешь чувство неловкости и недоумение. Алгоритм творчества все же существует? По Канту получается, что да, существует, как и логика научного открытия.

С. *О кантовских антиномиях чистого разума*. Когда Кант пытается охватить мыслью сверхлогическое целое, то сталкивается с противоречием. И это особое "противоречие, неустранимое обычным, догматическим путем, так как и тезис и антитезис можно доказать одинаково ясными и неопровержимыми доказательствами ...<...> и разум, таким образом, видит себя в разладе с самим собой..." (11; 161). Логически корректно и убедительно можно доказать, что: а) мир имеет начало (границу) во времени и пространстве и что, наоборот, он во времени и пространстве безграничен; б) что все в мире состоит из простого и что нет простого вообще, все сложно; в) что в мире имеет место свобода и что свободы быть не может, все детерминировано; г) что все происходит необходимо и что все, напротив, случайно.

Значение кантовских антиномий трудно переоценить. Так, идея равно доказанных противоположных тезисов используется в современных дискуссиях для обоснования возможности альтернативных теорий (таких, как корпускулярная и волновая в физике). На основное достижение Канта указал Гегель: "Только Кант определенно выдвинул различие между рассудком и разумом и установил это следующим образом: рассудок имеет своим предметом конечное и обусловленное, а разум – бесконечное и безусловное..."(12; 92). Кроме того, мысль И. Канта о том, что "противоречие...существенно и необходимо", должна рассматриваться как один из важнейших и значительных успехов философии Нового времени.

С точки зрения прежней метафизики принималось, что если познание впадает в противоречия, то это – лишь случайное заблуждение, основанное на субъективной ошибке в умозаключении и рассуждении. Напротив, согласно Канту, мышление по самой своей природе впадает в противоречия (антиномии), когда оно хочет познать бесконечное. "Истинное же и положительное значение антиномий заключается вообще в том, что все действительное содержит внутри себя противоположные определения и что, следовательно ...постижение предмета в понятиях означает именно лишь осознание его как конкретного единства противоположных определений" (12; 96,97). Здесь мы, однако, находимся уже в орбите диалектических идей Гегеля.

2.3. Г. В. Гегель о разуме, творящем мир

В наши дни идеи Гегеля как будто забыты или ютятся где-то на периферии постмодернизма с его новомодным отрицанием бытия и расщеплением мышления. Думается все же, что слухи о смерти гегелевской философии сильно преувеличены. Открывшийся Гегелю принцип тождества бытия и мышления, конечно, не так грандиозен по своему масштабу, не столь универсален, как это казалось великому немецкому идеалисту. Но в более скромных границах он сохраняет значение (у самого Гегеля он охватывает весь универсум, в центре которого божественный разум). Данный принцип и является главной характеристикой субъекта (диалектического разума) у Гегеля, а детали и механизм его раскрываются в трех внушительных по объему томах "Науки логики".

Гегель признает правомерность формальной логики в известных пределах: мышление как субъективная деятельность с ее правилами и законами "есть то, что обычно составляет содержание логики. Аристотель является основателем этой науки <...> Логика Аристотеля остается до нашего времени основой логики и после него <...> [Средневековые схоласты] ничего не прибавили к ее содержанию, а лишь развили ее в частностях. Главный вклад нового времени в логику ограничивается преимущественно, с одной стороны, опусканием многих, созданных Аристотелем и схоластиками, логических определений и прибавлением значительного количества постороннего психологического материала, – с другой" (12; 46,47).

В "Науке логики" Гегель пишет: "Но один из основных пред-рассудков прежней логики и обыденного представления – это мнение, будто противоречие не такое существенное (wesenhafte) и имманентное определение, как тождество; но если уж речь идет об иерархии и оба определения надо сохранить как отдельные, то противоречие следовало бы признать более глубоким и более существенным. Ибо в противоположность ему тождество есть лишь определение простого непосредственного, определение безжизненного бытия; противоречие же есть корень всякого движения и жизненности; лишь поскольку нечто имеет в самом себе противоречие, оно движется, имеет побуждение и деятельно" (13; 65).

Но это явная подмена тезиса. Начав с формально-логического противоречия, которое, кстати сказать, специалисты вполне справедливо никогда не считали источником развития природы и видели в нем порок мышления, присущий некоторым людям, Гегель "переключился" на другое противоречие и стал говорить о диалектическом противоречии, которое в корне отличается от формально-логического противоречия и действительно является источником движения и развития природы, общества и мышления (см.: 14; 493). Н. И. Кондаков, автор этих слов, справедливо (но все же поверхностно) видит водораздел между тем и другим противоречием в следующем: "Взаимоотношение сторон диалектического противоречия – это соотношение различного и многого в едином. Диалектическое противоречие – это противоречие между двумя реально существующими сторонами какого-либо объекта и т. д., которые исключают друг друга, а в то же время взаимно обуславливают друг друга. Борьба противоположных сторон ... приводит к тому, что объект переходит в качественно новое состояние, которое именуют "разрешением" или "синтезом" данного противоречия <...> Формально-логическое противоречие существует только в мышлении, и это обычно противоречие неправильного рассуждения, противоречие самому себе в одном и том же смысле и отношении..." (13; 487, 498).

Этот текст удобен для анализа типичных казусов в логике и более глубокого уяснения гегелевской позиции (тогда как соответствующие места "Науки логики" невероятно трудны для восприятия). Разберем характерный догматизм в оценке формальной логики как якобы единственно возможной логики мышления.

Во-первых, суть претензии была выражена Н. И. Кондаковым в словах: "именно неосведомленностью немецкого философа Гегеля в области формальной логики и непониманием существа закона противоречия объясняется безосновательная критика им закона противоречия". Начнем с того, что осуществленный Гегелем анализ Аристотелевых идей в области формальной логики (она и называется "аристотелевской"), представленный им во второй книге "Лекций по истории философии" и касающийся пяти главных произведений "Органона" Аристотеля, является непревзойденным образцом. На первый взгляд, Ге-

гель действительно отвергает значение традиционной логики: "В продолжение веков и тысячелетий она столь же почиталась, сколь она теперь презирается..." (15; 284, 285). На самом деле Гегель здесь говорит о сложившейся в начале XIX века в Германии ситуации, когда против засилья *догматики* в мышлении выступили литераторы и философы В. Гете, Г. Новалис, Ф. Шлегель, Ф. Гельдерлин, Ф. Шиллер, И. Кант, И. Фихте, Г. Гегель, Ф. Шеллинг и др. При этом, однако, Г. Гегель признает и значение, и все права формальной логики: "эта наука о мышлении есть сама по себе истинная наука" (15; 293).

Хотя бы из этих слов видно, что у Г. Гегеля не могло быть (и нет) "безосновательной критики... закона противоречия". Неукоснительная строгость логически последовательной мысли соблюдается Гегелем не меньше, чем любым профессиональным логиком или математиком. В противном случае мы бы столкнулись наряду с утверждением также с опровержением диалектического метода, но вместо подобной бессмыслицы мы имеем дело с гегелевской *системой*. В любом случае следует признать, что стоит только допустить *в процедуре рассуждения* формально-логическое противоречие – и уже после этого доказать можно все что угодно (мысль неизбежно впадает в софистику).

Во-вторых, одну из черт, которая возвышает творческую природу *разума* над ограниченностью *рассудка*, Г. Гегель действительно видит в движущем противоречии. Заметим, что по общей структуре диалектическое противоречие ничем не отличается от формального: это тождество взаимно исключающих и взаимно предполагающих противоположностей. Специалисты по формальной логике обычно не говорят о противоположностях, что они "взаимно предполагают друг друга", поскольку один из противоположных тезисов должен быть устранен: не могут быть одновременно истинными суждения А и его отрицание (нельзя одновременно утверждать и отрицать что-либо в одном и том же отношении). Но и здесь взаимная предположенность А и не-А (в таких случаях, как "белый и не-белый", "тупой и острый", "холодный и теплый") очевидна.

Отличие диалектического подхода Г. Гегеля вовсе не в том, что, как пишет Н. И. Кондаков, "диалектическое противоречие –

это противоречие между двумя реально существующими сторонами какого-либо объекта и т. д., которые исключают друг друга, а в то же время взаимно обуславливают друг друга. Формально-логическое противоречие существует только в мышлении". Вся хитрость заключается в том, что у Г. Гегеля во всех без исключения случаях речь идет тоже о *противоречиях мышления*, а точнее, – творчески-познающего мышления, разума. Приписав диалектическое противоречие внешнему (для мышления) объекту автор пошел по пути материалистической вульгаризации Г. Гегеля (истолкованного даже не по К. Марксу, который, кстати сказать, применяет в "Капитале" именно гегелевский метод). Там, где Г. Гегель отвлекается от человеческого мышления, все равно остается *познающая* (и опредмечивающая) *деятельность* мирового разума. Итак, у Г. Гегеля точно так же "противоречие существует только в мышлении". Таким образом, прежде чем мы установим главную особенность диалектического противоречия, мы должны понять, чем различаются формальное и содержательное (диалектическое) мышление.

О недостатках формального мышления Г. Гегель пишет следующее: "формальная деятельность, которая, хотя и протекает правильно, все же получает свое содержание извне, так что последнее есть для нее нечто данное. Мышление, понимаемое в этом смысле, превращается в нечто субъективное. Сами по себе эти суждения и умозаключения истинны, или, вернее, правильны; в этом никто еще не выражал сомнения. Но так как им недостает содержания, то такого суждения и умозаключения недостаточно для познания истины" (15; 293). Поскольку "получается видимость, будто движение мысли есть нечто самостоятельное, не имеющее никакого касательства к тому, о чем думают..." (15; 292), то со временем у профессионалов этой области возникает иллюзия единственности формального мышления. В настоящее время сей комплекс полноценности еще более упрочился, поскольку рассудочная форма мышления подкреплена волной сциентизма и массовой компьютеризацией. Но никто, никакая техника не в силах отменить факта, что рассудок есть преимущественно догматическая и механическая деятельность.

Г. Гегель называет содержательное мышление *спекулятивным* потому, что оно порождает, творит новое из самого себя, наподобие самовозрастающих спекулятивных денег. Денежная метафора, конечно, не лучшая аналогия творчества, но Г. Гегель совсем не случайно во всех произведениях называет разум не диалектическим (диалектика у него означает отрицание ограниченных форм рассудка, что является специфической функцией разума), а именно *спекулятивным*. Здесь имеется важный подтекст. Разум (как творящая сила) абсолютно свободен и опирается на самое себя. Когда он творит, он выходит вон, *опредмечивает* себя, но все равно остается собой, а значит, он расширяется и развивается, ибо свобода, по Гегелю, "состоит именно в том, чтобы в своем другом все же быть у самого себя, быть в зависимости только от самого себя, определять самого себя" (12; 55). Такое определение свободы несколько отличается от более распространенного в материалистических истолкованиях Г. Гегеля: свобода есть познанная необходимость. Оно тоже правильно, но первое определение является более общим.

В-третьих, согласно Гегелю, "цель борьбы разума состоит в том, чтобы преодолеть то, что фиксировано рассудком" (12; 70). Что касается людей рассудочных, то они, как и прежде, продолжают жить в своем удобном мире, поделенном на понятные рубрики по принципу: "да – да, нет – нет, а третье – от лукавого".

Органическое целое разворачивается у Г. Гегеля методом восхождения от абстрактного к конкретному. Суть в том, что всеобщее простейшее абстрактное противоречие ("понятие-в-себе" как противоречивое тождество субъекта и объекта, мышления и бытия) разворачивается в систему более конкретных определений, в которых исходное противоречие разрешается. Возникающее в результате целое определяется Гегелем как единство многообразного. В масштабе целого (в терминологии Гегеля это называется "понятие-в-себе-и-для-себя") диалектическое противоречие уже выглядит как тройное тождество: Всеобщее = Особенное = Единичное. Данное тождество служит диалектическим обоснованием полной схемы дедукции: Всеобщее – Особенное – Единичное.

Но есть другая сторона дела. Она и была гениально угадана и предсказана Г. Гегелем. Именно в этом смысле М. Хайдеггер ха-

рактирует заслугу гегелевской философии: "Гегель именуется "спекулятивную диалектику" также просто "методом" ... "Метод" есть интимнейшее движение субъективности, "душа бытия", процесс продуцирования, посредством которого сплетается ткань действительности абсолюта в ее целостности. "Метод", "душа бытия" – это звучит фантастически. Считается, что наш век оставил подобные спекулятивные завихрения позади, но мы живем как раз внутри этой якобы фантастики" (16; 383).

3. Неклассические интерпретации

3.1. Как возник неклассический стиль мышления?

Начиная разговор о стилях мышления, обратим внимание вначале на этимологию слова "стиль". Греческое *stylos*, а затем латинское *stylus* означало "колонна; стержень для письма", а из современных значений слова к нашей теме ближе всего вот это: "способ осуществления чего-либо, отличающийся совокупностью своеобразных приемов" (17; 474).

Изменение стилевых характеристик мышления ярче всего, конечно, проявилось в науках. В связи с революцией в теоретической физике и других точных науках на рубеже XIX–XX вв. рождается новый исторический тип рациональности. Н. Бор видит исходный пункт нового мышления в статистическом описании принципиально ненаблюдаемых объектов; А. Эйнштейн указывает на другое начало, – открытие и математическое (волновое) описание Дж. Максвеллом нового класса объектов, несводимых к материальной точке.

Вся ситуация изменилась даже на уровне метафизических оснований. В точных науках (а именно в принципе соотношения неопределенностей В. Гейзенберга) впервые было осознано то, что наше знание о ненаблюдаемых объектах существенно зависит от приборов, от языка, от способа измерения и описания. Фактически мы вмешиваемся в объективный физический процесс, и получаемая картина дает не процесс, каков он есть сам по себе, а, наоборот, процесс, скорректированный взаимодействием с субъектом. "Мы должны помнить, – писал В. Гейзенберг, – что то, что

мы наблюдаем, – это не сама природа, а природа, которая выступает в том виде, в каком она выявляется благодаря нашему способу постановки вопросов. Научная работа в физике состоит в том, чтобы ставить вопросы о природе на языке, которым мы пользуемся, и пытаться получить ответ в эксперименте, выполненном с помощью имеющихся у нас в распоряжении средств. При этом вспоминаются слова Бора о квантовой теории: если ищут гармонии в жизни, то никогда нельзя забывать, что в игре жизни мы одновременно и зрители и участники. Понятно, что в научном отношении к природе наша собственная деятельность становится важной там, где приходится иметь дело с областями природы, проникнуть в которые можно только благодаря сложнейшим техническим средствам" (18; 22).

В сущности, мы имеем два типа вмешательства в объективный процесс: а) *практическое*, когда с помощью техники скрытая реальность выводится из своего естественного состояния; б) *теоретическое*, когда факты "говорят" на языке теории и еще когда ненаблюдаемый объект описан на языке наблюдений. Оба типа вмешательства объединяются в способе измерения.

Часто приходится слышать, что Аристотелева логика всегда и везде одна и та же. Это и так, и не так. Разумеется, способы определения понятий, три закона логики (и четвертый, открытый Лейбницем, закон достаточного основания) – все это остается. Однако применение традиционной логики существенно зависит от философских (аксиоматических либо содержательных) предпосылок. Это не всегда учитывается. Между тем даже наблюдавшаяся последние два-три столетия тенденция отбрасывания указанных предпосылок (побудившая М. Хайдеггера назвать такую урезанную логику не наукой, а "выдумкой школьных учителей") сама есть не что иное, как особая историческая форма формальной логики. Посмотрим теперь, какие неклассические модификации (связанные с проблемой субъекта и объекта) она испытывает.

Воспользуемся для этого выводами Э. Кассирера. Э. Кассирер показал, что если платоновско-аристотелевская концепция логики опирается, как на свою предпосылку, на "*вещь*" или на идеальный образ "*вещи*" (относительно которой определяются свойства и отношения), то неклассическое мышление непосредственно исходит

из системы отношений, независимых от отдельных вещей. Это влечет за собой целый ряд других изменений.

Во-первых, указывает Э. Кассирер, в современном математическом мышлении классическое положение о том, что в понятии объем обратно пропорционален содержанию, оборачивается прямо противоположным: "Так, – исходя из общей математической формулы – скажем, формулы кривых второго порядка, – мы можем получить частные геометрические образы круга, эллипса и т. д., рассматривая как переменный некоторый определенный параметр, входящий в общую формулу, и придавая ему непрерывный ряд значений. Общее понятие оказывается здесь более богатым по содержанию. Кто владеет им, тот может вывести из него все математические отношения, наблюдаемые в каком-нибудь частном случае, не изолируя в то же время этот частный случай, но рассматривая его в непрерывной связи с другими случаями, т. е. в его более глубоком, систематическом значении" (19; 32–33). Во-вторых, после Э. Кассирера в работах Н. Бурбаки получила обобщение еще одна особенность неклассического стиля мышления. Суть в том, что в объектах заранее предполагается определенная структура, а сама структура конструируется вначале в идеальном плане: "Чтобы определить структуру, задают одно или несколько отношений, в которых находятся ее элементы. <...> Затем постулируют, что данное отношение или данные отношения удовлетворяют некоторым условиям (которые перечисляют и которые являются аксиомами рассматриваемой структуры). Построить аксиоматическую теорию данной структуры – это значит вывести логические следствия из аксиом структуры, отказавшись от каких-либо других предположений относительно рассматриваемых элементов (в частности, от всяких гипотез относительно их "природы")" (20; 33). Этот подход иногда называют структурно-функциональным, поскольку структура должна быть выражена функцией. Э. Кассирер ту же идею формулирует иначе: на место родо-видовых отношений в Аристотелевой логике теперь пришло математическое понятие функции, и оно задает всеобщую схему понимания природы.

В третьих, в структурах стали видеть нечто первичное: структура как инвариантная, повторяющаяся часть системы; структура как управляющий центр системы.

3.2. Феноменология Э. Гуссерля как "новая" рациональность

Феноменологическое учение основано в начале XX в. Э. Гуссерлем, а первая редакция его была изложена в 1904 г. в книге "Логические исследования". Любопытно, что Э. Гуссерль пришел в философию, уже будучи профессиональным математиком, и ближайшим мотивом его философского выбора послужили трудности в обосновании математики. Разразившийся в начале века кризис в искусстве и в точных науках побудил его к широким обобщениям и к открытию *метода феноменологической редукции*. Попытка Э. Гуссерля объяснить природу математических структур с помощью психологии оказалась неудачной. Другой, альтернативный путь – "объективизм" – еще господствовал в науке, но Э. Гуссерль пришел к выводу, что объективистское выведение математических структур из физической природы является абсурдом (напомним, что в классическом естествознании было провозглашено: "Книга природы написана языком математики!"), поскольку они явно демонстрируют свою идеальную природу.

К началу XX в. классическая рациональность действительно исчерпала себя. Гуссерль противопоставил ей свою феноменологию не как еще одну философию, а как принципиально новую рациональность ("как строгую науку"). Недостаток классической формы мышления он видит в интеллектуальной наивности, а наивность – в том, что идеи разума (структуры, законы) непозволительно переносятся на природу. Научным содержанием идеям приписывается объективное бытие, хотя в действительности они силы самого разума, субъекта. По Гуссерлю, разум самостоятельно формирует смысл того, *что* им осознано ("ноэму"), и это *что* – как и любая "чтойность" – существенно зависит от процедурного *как* ("ноэсиса"), от способа формирования смысла. Говорить о бытии, независимом от человека, бессмысленно. Гуссерль вводит особый термин "интенция" для обозначения смыслообразующей активности сознания.

Задача феноменологии – описать жизнь сознания как чистую активность, а если взять шире, то как *поток переживаний*.

В потоке переживаний (в потоке *феноменов*) предмет предстает не "гостем", пришедшим извне, а собственно фактом переживания. Отсюда – знаменитый лозунг Гуссерля "Назад – к предметам!", лозунг, означающий поиск сущности предметов не в физической природе, а внутри сознания. Когда мы ищем сущность "снаружи", во внешней "реальности" (такова наивная установка), то создаем множество искусственных объясняющих конструкций и онтологизируем их, т. е. приписываем самой реальности. Необходимо от них избавиться ("заклучить в скобки"), чтобы описать естественную жизнь сознания. В этом очищении сознания от всего привходящего, иллюзорного, неестественного для него и заключается "метод феноменологической редукции".

Наивный рационализм, отмечает Гуссерль, некогда прогрессивный, теперь утратил значение, а его энергия заблуждения исчерпана. Все вдруг увидели: "материя исчезла, и остались одни уравнения", – вот здесь-то и пошатнулась вера в научный разум. Чтобы вернуть веру и спасти научный рационализм, указывает Гуссерль, мы должны наконец понять тайну субъективности. Сия тайна двойка: это "разум, дающий смысл существующему миру, и его противоположность – мир, существующий лишь благодаря разуму, глубочайшая внутренняя связность разума и сущего, осознанная как мировая проблема, загадка всех загадок" (21;557). Э. Гуссерль, следовательно, полностью реанимирует кантовскую идею рассудка как законодателя природы. Разница, однако, в том, что гуссерлевский субъект ("разум") более мощен и завоевывает более высокую ступень в иерархии. Он становится (сверх того, что он источник законов природы) еще законодателем прогресса: современная "научная культура...означает также революционизирование всей культуры, революционизирование всего культуротворящего способа существования человечества. Она означает также революционизирование историчности, которая теперь есть история исчезновения конечного человечества в становлении человечества бесконечных задач" (22; 638, 639).

3.3. От герменевтики М. Хайдеггера к экзистенциализму Ж.-П. Сартра

М. Хайдеггер вначале был сотрудником и учеником Э. Гуссерля, затем, отталкиваясь от трудностей феноменологии, он преодолел их и создал свое оригинальное учение. Иногда его учение называют "феноменологией" (что справедливо только по отношению к раннему Хайдеггеру), иногда – "экзистенциализмом" (против чего возражал он сам), но чаще всего, что ближе к сути дела, оно выступает под именем "герменевтика", т. е. философское искусство понимания и истолкования. Свою систему взглядов М. Хайдеггер впервые изложил в фундаментальном труде "Бытие и время" (1927). Об этом сочинении В. В. Бибахин имел право сказать: "книга, изменившая пути европейской мысли".

В противовес гуссерлевскому лозунгу "Назад, к самим предметам!" (означающему сведение внешнего к внутреннему, объектного содержания к феноменам сознания) М. Хайдеггер предлагает нечто противоположное – для Хайдеггера важно перейти от искаженных образов и субъективаций бытия к самому бытию.

Бытие скрывается, когда подходишь к нему с логическими мерками. Как передать его? Хайдеггеровский язык эзотеричен. Удивительно, но Хайдеггер требует большей строгости мысли, чем это принято, например, в точных науках.

Лучшее знакомство с М. Хайдеггером – изучение его "Письма о гуманизме", знаменитого мистической глубиной: "... Мысль дает бытию слово. Язык есть дом бытия. В жилище языка обитает человек. Мыслители и поэты – хранители этого жилища. Их стража – осуществление открытости бытия, насколько они дают ей слово в своей речи, тем сохраняя ее в языке. Мысль не потому становится, прежде всего, действием, что от нее исходит воздействие или что она прилагается к жизни. Мысль действует, поскольку мыслит. Эта деятельность, пожалуй, самое простое и вместе высшее, потому что она касается отношения бытия к человеку. Всякое воздействие покоится в бытии, но направлено на сущее. Мысль, напротив, допускает бытию захватить себя, чтобы сказать истину бытия. Мысль осуществляет это допущение. [*"Мысль есть захваченность бытия"* – сразу дан перевод с фр. – В. В.] <...> Ме-

ритель ей – все равно что пытаться понять природу и способности рыбы, судя по тому, сколько времени она в состоянии прожить на суше. Давно уже, слишком давно мысль сидит на сухой отмели. Уместно ли тогда называть "иррационализмом" попытки снова вернуть мысль ее стихии? <...> Строгость мысли в ее отличии от наук заключается не просто в искусственной, т. е. технико-теоретической, точности ее понятий. Она заключается в том, чтобы слово не покидало чистой стихии бытия и давало простор простоте его разнообразных измерений ..." (23; 192, 193).

Субъект истолковывается М. Хайдеггером как субъект "технически" организованной деятельности. *Objectum*, предмет обозначается у Хайдеггера термином "сущее"; это искусственный мир объектов, "получающий свое определение от *subiectum*" (24; 166). Все это (в принципе) было известно со времен кантовской критической философии. Хайдеггеру удается вскрыть механизм субъектного производства объектов (способ формирования сущего, отличного от бытия). Указанный механизм объясняется с помощью лейбницевского закона достаточного основания: ничто в мире не происходит без достаточного основания. Но Хайдеггер дает ему новую интерпретацию: субъект воспринимает мир через призму искусственно подведенного под него основания – через операцию *пред-ставления*. Начиная с Нового времени, указывает Хайдеггер, таким основанием становится сам субъект или техническая деятельность. Человек Нового времени впервые превращается в субъект – он становится "мерой и средоточием сущего" уже не в смысле Протагора ("Человек есть мера всех вещей"), у которого речь шла только о восприятии мира, а в смысле переделки мира, когда "человек учреждает сам себя законодателем всех мер, которыми отмеряется... что имеет право считаться достоверным, т. е. истинным и, стало быть, существующим" (25; 60). Подобный схематизм мышления Хайдеггер называет *проектом*, или проективным мышлением.

Ж.-П. Сартр, основоположник экзистенциализма, открыто признавал идейное влияние хайдеггеровской философии. Термин "экзистенция" (букв. "существование") Сартр непосредственно взял у С. Кьеркегора, но в формулировке основного принципа "Существование предшествует сущности" он ссылается на Хай-

деггера. Впрочем, Хайдеггер в такой трактовке изменился до неузнаваемости (что позволило ему однажды отпустить нелicenseприятную шутку: выводы Сартра – это плохой перевод Хайдеггера на французский).

Основной труд Ж.-П. Сартра "Бытие и Ничто" для неспециалиста трудно читаем. Публика требовала разъяснений, и они были даны Сартром в книге "Экзистенциализм – это гуманизм".

Ж.-П. Сартр говорит о всепобеждающем новоевропейском субъекте почти по Хайдеггеру, но в отличие от него – с одобрением. "Идея фикс" Сартра – абсолютная, без каких-либо ограничений свобода. Субъект обречен на эту свободу. Сартровская абсолютная свобода дает конкретное освещение принципу "Существование предшествует сущности": субъект творит самое себя, он всегда в становлении, он никогда не застывает на какой-либо определенной сущности. Эту мысль Сартр преподносит в парадоксальной форме: с одной стороны, он говорит, что "человек ... всегда остается одним и тем же перед лицом изменяющихся обстоятельств", с другой же стороны, тут же, чуть ниже, читаем: "человек ... всегда находится в процессе становления" (26; 453). Разгадка в том, что человек-то остается одним и тем же, а активность его растет; растет объем подконтрольной внешней среды. Прогрессирует система деятельности.

Сартр отождествляет человека с субъектом, а субъект у него возведен в абсолют (отсюда – знаменитое: "Человек становится Богом"). Вот почему "нет другого мира, кроме человеческого, кроме мира человеческого субъекта" (26; 457). Однако Сартр не заметил ловушки для возгордившегося интеллекта: абсолютная свобода (напомним, что у Сартра речь идет о деятельности) – это недостаточная свобода. Сартровский субъект, в действительности, не знает свободы творчества, просто потому, что он ограничен схемами деятельности.

Отметим в заключение тенденцию, которую унаследовали от Сартра новомодные течения философии. Сартр предлагает считать оппозицией к субъекту не объект (в этом он видит ошибку предшественников), а опять же субъект, т. е. все значимые отношения субъекта являются субъект-субъектными. Эта идея была подхвачена постструктуралистами и постмодернистами (27; 5), у

которых субъект-субъектные отношения трансформируются в "интертекстуальные" (28; 429) отношения, базирующиеся на принципе "Ничего не существует вне текста".

Литература и примечания

1. Степин В. С. Становление научной теории. Минск, 1976.
2. Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989.
3. Декарт Р. Размышления о первой философии, в коих доказывается существование Бога и различие между человеческой душой и телом // Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
4. Данный термин "*субъективность*" не следует путать с "субъективностью" в смысле волюнтаризма, отрицания объективных законов и т. д.
5. Лейбниц Г. В. Рассуждение о метафизике // Лейбниц Г. В. Соч.: В 4 т. Т. 1. М., 1982.
6. Лейбниц Г. В. Монадология // Там же.
7. Лейбниц Г. В. Опыты теодицеи о благодати Божией, свободе человека и начале зла // Там же.
8. Кант И. Критика чистого разума. М., 1994.
9. Цит. по соч.: Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
10. Хайдеггер М. Кант и проблема метафизики. М., 1997.
11. Кант И. Сочинения: В 6 т. М., 1963–1966. Т. 4, ч. 1.
12. Гегель Г. Энциклопедия философских наук. Часть первая. Логика. М.; Л., 1930.
13. Гегель Г. В. Ф. Наука логики. Т. 2. М., 1971.
14. Кондаков Н. И. Логический словарь-справочник. М., 1975.
15. Гегель. Лекции по истории философии. Книга вторая. СПб., 1994.
16. Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.
17. Словарь иностранных слов / Под ред. А. Г. Спиркина и др. М., 1982.
18. Гейзенберг В. Физика и философия. М., 1989.
19. Кассирер Э. Познание и действительность. СПб., 1912.
20. Бурбаки Н. Очерки по истории математики. М., 1963.
21. Гуссерль Э. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология // Гуссерль Э. Логические исследования. Картезианские размышления. Кризис европейских наук и трансцендентальная феноменология. Кризис европейского человечества и философии. Философия как строгая наука. Минск: Харвест; М.: Аст, 2000.
22. Гуссерль Э. Кризис европейского человечества и философии // Там же.
23. Хайдеггер М. Письмо о гуманизме // Хайдеггер М. Время и бытие. М., 1993.

24. Хайдеггер М. Европейский нигилизм // Там же.
25. Хайдеггер М. Время картины мира // Там же.
26. Сартр Ж.-П. Экзистенциализм – это гуманизм // Сартр Ж.-П. Тошнота. Избранные произведения. М., 1994.
27. Известный исследователь И. Ильин не без оснований называет новые постмодернистские веяния "химерами": "Химеричность постмодерна обусловлена тем, что в нем, как в сновидении, сосуществует несоединимое: бессознательное стремление, пусть и в парадоксальной форме, к целостному и мировоззренчески-эстетическому постижению жизни – и ясное сознание изначальной фрагментарности, принципиально несинтезирующей раздробленности человеческого опыта конца XX столетия". (См.: Ильин И. П. Постмодернизм от истоков до конца столетия: эволюция научного мифа. М., 1998).
28. Ю. Кристева относит открытие "интертекстуальности" к заслугам М. Бахтина, а саму эту идею передает так: "любой текст строится как мозаика цитаций, любой текст есть продукт впитывания и трансформации какого-нибудь другого текста. Тем самым на место понятия интерсубъективности встает понятие интертекстуальности, и оказывается, что поэтический язык поддается как минимум двойному прочтению". См.: Кристева Ю. Бахтин, слово, диалог и роман // Французская семиотика: от структурализма к постструктурализму / Сост. Г. К. Косиков. М., 2000.

Контрольные вопросы

1. Что такое "субъект-объектная структура" познания?
2. Как различаются "объект" и "реальность" (какова она сама по себе)?
Какие трудности в науке влечет за собой это различие?
3. Каков философский смысл знаменитого изречения Р. Декарта *cogito ergo sum*?
4. В каком смысле "монада" у В. Лейбница является "субъектом"?
5. Принято говорить, что "И. Кант создает трансцендентальное учение о познании". Что означает это выражение?
6. Каков смысл кантовской "вещи-в-себе"?
7. Как соотносятся у И. Канта "понятийное мышление" и "созерцание"?
8. Какими тремя типами суждений И. Кант моделирует процесс познания?
9. В чем смысл четырех кантовских антиномий разума?
10. Как различаются трактовки "разума" у Г. Гегеля и И. Канта?
11. Как Г. Гегель характеризует значение и границы формальной логики?
12. В чем особенность "диалектического противоречия" и каково соотношение его с формально-логическим противоречием?

13. Почему у Г. Гегеля содержательное мышление названо "спекулятивным"?
14. В чем особенности неклассического стиля мышления?
15. Что нового в "новой" рациональности Э. Гуссерля?
16. Как характеризуется "субъект" в философии М. Хайдеггера?
17. Какой смысл вкладывает Ж. П. Сартр в понятие "свобода"?

Темы рефератов

- Проблема "субъекта" в новейшей философии.
- Субъект-объектные парадоксы в современном естествознании.
- Психофизическая проблема Р. Декарта.
- Монадология В. Лейбница.
- Кантовские антиномии разума: современный взгляд.
- Проблема "схематизма" в кантовской философии в современном неокантианстве.
 - Гегелевский принцип восхождения от абстрактного к конкретному.
 - Вопрос о соотношении диалектической логики Г. Гегеля и традиционной логики Аристотеля.
- Соотношение классического неклассического стилей мышления.
- Э. Гуссерль об онтологическом кризисе науки.
- Философская герменевтика М. Хайдеггера.
- Особенности экзистенциальной философии Ж. П. Сартра.

Глава 4

Г. М. Нажмудинов

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: актуальные проблемы философской теории человека

- 1. Актуальные проблемы философской антропологии.*
- 2. Что такое "человек"? (Проблемы сущности и природы человека).*
- 3. Проблема целостности человека и целостного антропологического познания.*

1. Актуальные проблемы философской антропологии

Целесообразно начать с уточнения смысла термина "проблема" относительно философского знания. В строго теоретическом ракурсе любой вопрос философии представляет собой проблему, хотя бы по той причине, что он не имеет и не может иметь окончательного и однозначного решения. Не случайно многие из философских вопросов и проблем принято называть "вечными". В рамках скромного, очень краткого и постоянно сокращаемого вузовского курса философии в лучшем случае удастся охватить весьма узкий круг этих проблем, чтобы представить их вниманию студенческой аудитории, что называется, "в первом приближении".

Значительное место среди них занимают проблемы такого важного раздела философского знания, как философская антропология. Здесь неизбежно возникает вопрос о том, какие из широкого круга этих проблем следует выбрать как наиболее важные, сквозные и ключевые для вузовского курса. Ситуация этого выбора затрудняется еще и тем, что в ГОС второго поколения даны лишь так называемые дидактические единицы, а относительно

философии человека имеются следующие формулировки: "Человек в системе социальных связей... Смысл человеческого бытия... Свобода и ответственность... Представления о совершенном человеке в различных культурах".

В границах этих безгранично широких и крайне неопределенных "единиц" авторы учебников и учебных пособий выделяют и рассматривают самые различные вопросы – каждый по своему усмотрению, то, что он считает важным и нужным. Но чаще других рассматриваются такие вопросы, как происхождение, природа и сущность человека, соотношение в нем биологического и социального, смысл жизни человека, некоторые категории человеческого бытия (свобода, творчество, любовь, смерть и др.)

2. Что такое "человек"? **(Проблемы сущности и природы человека)**

Очевидно, прежде чем разобраться в сущности и природе человека, необходимо попытаться ответить на вопрос: что такое человек (в философском, разумеется, понимании, а не в обыденном, научном, религиозном или в каком-то ином). Известно, что десятки философов пытались ответить на вопрос "что такое человек?", но ни один из ответов не включает в себе полную и окончательную истину – абсолютных истин в философии просто не бывает.

Отвечая на поставленный вопрос, можно было бы упомянуть платоновского "двуногого без перьев", однако это скорее философская шутка или логический парадокс, а не определение понятия "человек". При ответе на этот вопрос философы обычно стремятся выделить какую-либо сущностную черту (реже – несколько черт), которая бы характеризовала особенность человека, принципиально отличающую его от всех иных живых существ. В качестве таковых выделяют: разум, разумность (философы-рационалисты), труд и социальность (марксистская традиция), волю, воление (Шопенгауэр, некоторые представители иррационализма), экзистенцию (экзистенциалисты) и т.д.

Однако, как убедительно показали Б. Т. Григорьян, П. С. Гуревич, В. Д. Губин, Е. Н. Некрасова и другие авторы, исследующие проблематику философской антропологии, ни один

из вариантов определения человека через одну из его существенных черт не является безусловным и бесспорным.

"Философские антропологи и представители различных конкретных наук, – отмечает Б. Т. Григорьян, – в качестве специфически человеческих выделяют самые различные свойства и особенности человека. Отмечаются его биологическая неспециализированность, неприспособленность к чисто животному существованию, необычайная пластичность биологической организации, ее специфичность во всех основных уровнях, особое анатомическое строение человека – прямая походка, размеры черепной коробки, полушарий мозга, строение рук и т. д., – способность человека производить орудия труда, добывать огонь. Лишь человек обладает традицией и языком, в психологическом отношении памятью, высшими эмоциями, способностью думать, отрицать, считать, планировать, рисовать, фантазировать. Только он может знать о своей смертности, любить в самом высоком смысле слова, лгать, обещать, удивляться, молиться, грустить, презирать, быть надменным, зазнаваться, плакать и смеяться, обладать юмором, быть ироничным, играть роль, познавать, опредмечивать свои замыслы и идеи, воспроизводить существующее, известное ему, и создавать нечто новое, не существовавшее ранее в условиях данной ему действительности. Все эти свойства действительно выражают специфические особенности человека, но не объясняют его сущности в целом, в конкретно-исторической форме его бытия" (1; 381–382).

Попытку дать более полное определение человека предпринял И. Т. Фролов: "Человек – субъект общественно-исторического процесса, развития материальной и духовной культуры на Земле, биосоциальное существо, генетически связанное с другими формами жизни, но выделившееся из них благодаря способности производить орудия труда, обладающее членораздельной речью и сознанием, нравственными качествами" (2; 61).

Существенный шаг вперед от критического анализа сложившихся вариантов определения человека к позитивному решению этой проблемы сделан в трудах В.Д. Губина. Он выделяет пять качеств человека, которые "несут в себе отрицание: определить его можно только отрицательно, т.е. через такие качества, как не-

сводимость, непредопределенность, незаменимость, неповторимость, невыразимость. Эти пять качеств "не" свидетельствуют не об ограниченности или ущербности человеческой природы, а об ее исключительном характере, особом месте человека среди других предметов или явлений окружающего мира" (3; 78)

Несводимость. В отличие от животного, человек не привязан ни к климату, ни к пище – может жить почти в любом климате, в любых географических условиях, приспосабливается к любой пище. Можно говорить об абсолютной несводимости человека. Он никогда не совпадает ни с одной своей телесной или психологической особенностью, ни с профессией, ни с работой, ни с делом. Ни в одной вещи, которую он создает, он не выражает себя полностью, он всегда выше, значительнее любого своего дела и свершения.

Непредопределенность. Человек никогда не бывает абсолютно свободным, он постоянно зависит от тысячи факторов, обуславливающих его поведение, отношение к окружающим. Он зависит от наследственности, от климата, от культуры, государственного строя, зарплаты, семьи и т. д. и т.п. Пересечение этих зависимостей создает такой водоворот случайностей, предугадать которые просто невозможно.

Незаменимость и неповторимость. Незаменимость человека выражается, прежде всего, в том, что он должен найти свое дело, ради которого он пришел в мир. У каждого человека есть такое дело, которое, кроме него, никто не сделает. А если и он не сделает, то во Вселенной так и будет пустое место, дыра, не заполненная ничьим трудом, ничьим усилием. Это дело может быть любым – от открытия новых физических законов до вбивания гвоздя...

Ведь все мысли, все идеи и все дела когда-то кто-то впервые высказал, впервые сделал. И эти, впервые сделавшие или выдумавшие, принимали участие в творении мира, благодаря им мир продолжается. Если все будут повторять чужие дела и чужие мысли, не тратя собственного сердца, собственной крови, не пытаясь участвовать в творении мира, он рухнет.

Точно так же и неповторимость является фундаментальной характеристикой человека. Каждый человек уникален и неповторим. Это особенно четко подтверждают примеры великих людей. Никто не написал бы за У. Шекспира его трагедий и сонетов, ни-

кто вместо А. С. Пушкина не создал бы "Евгения Онегина" или "Бориса Годунова". Но точно так же любой человек, хотя он и не сделал ничего великого в культуре или политике, тем не менее, может сказать о своей жизни: "Я чувствовал и переживал так, как никто еще не переживал и не чувствовал, и мои переживания, мое понимание мира так же дополняют Вселенную, как переживания Шекспира или Пушкина, без них мир был бы беднее, был бы незавершенным".

Невыразимость. Объяснить нечто можно лишь через другое: свет через длину волны, звук через частоту колебаний. Но как объяснить, что такое человек? Поскольку он не сводим ни к чему – ни к вещам, ни к теориям, ни к идеям, ни к нервным или физическим процессам, то объяснить, выразить его через другое невозможно. Человека нельзя изучать объективно, как некий внешний предмет. Изучить, познать что-либо объективно можно, лишь развернув его в пространстве, вывернув наизнанку. Понятно, что с человеком этого сделать нельзя (см.: 3; 78–82).

Принципиальные различия существуют в толковании понятий "*природа человека*" и "*сущность человека*". В результате обобщения этих толкований можно выделить две группы подходов. Согласно первой, содержание данных понятий не совпадает. Например, И. Т. Фролов понятие "сущность" относил к социальному в человеке, а понятие "природа" – к биологическому (2; Гл. 1).

Более сложный, дифференцированный подход был предложен Т. В. Карсаевской, которая сущность человека, как и И. Т. Фролов, считала социальной, а его природу – единством биологических, социальных и духовных качеств (4; 19).

Сторонники второй группы подходов понятия "сущность" и "природа человека" рассматривают как синонимы. При этом отмечается их полисемантический характер. Большинство авторов считают, что они обозначают совокупность специфических качеств человека (разумность, сознание, производственная деятельность, язык и др.). Так, М. Г. Зеленцова приводит точку зрения, сложившуюся еще в отечественной философии советского периода: «Человек, обладая множеством сущностей, в то же время имеет единую природу. Природа – это совокупность структуры и свойств вещи, определяющая ее отличие от других вещей.

Природа человека – это весь человек во всей полноте и специфичности его человеческого содержания. Именно эта категория отражает одновременно и целостность, и специфичность человека, чего нельзя сказать о категории "сущность"» (5; 94).

В отечественной философской антропологии сложились три основных концепции природы человека. Согласно одной из них, человек во всех проявлениях своей жизни выступает как общественное существо, в формировании которого определяющую роль играют предметно-практическая деятельность и общественные отношения. Представители этой концепции признают существование различных уровней в структуре человеческого бытия, однако считают, что низшие "снимаются" высшими (физический и химический-биологическим, а биологический – социальным), и, таким образом, человека можно определить без каких бы то ни было оговорок как социальное существо. Как известно, эта точка зрения была достаточно распространенной в советской марксистской литературе. Аргументация ее представителей состоит в том, что соотнесение социального с биологическим нарушает принцип материалистического монизма. Зачем нужно такое соотнесение, – спрашивают они, – если биологическое "снято" социальным? И почему в таком случае не соотносить социальное также с химическим и физическим в человеке? (Там же, с. 95–96)

Однако, несмотря на признание диалектики биологического и социального в природе человека, в отечественной литературе сохраняется своего рода механистическое представление об их единстве, остается не преодоленным до конца биосоциальный дуализм. Это находит свое выражение в представлении о биологическом лишь как о чисто естественном, свободном от социального, а о социальном – как о внебиологическом. Например, ряд авторов считают все связанное с организмом человека – биологическим, а сознание – социальным; иногда говорят о том, что индивид – это биологическое, а личность – социальное. Некоторые видят границу между биологическим и социальным в человеке в самом "моменте" его рождения. Согласно такому представлению, все то, что сформировалось в организме ребенка до его рождения, – это биологическое, а то, что будет формироваться после рождения, – социальное.

Стараясь избежать дуализма, некоторые представители биосоциальной концепции человека говорят о необходимости правильной трактовки самого термина "биосоциальный". "Диалектическое единство и взаимопроникновение биологического и социального, – пишет, например, А. Г. Мысливченко, – не означает ни их взаимного растворения, ни параллельного сосуществования двух начал ... Сочетание биологического и социального в этом термине следует понимать как соподчиненное, причем социальное сохраняет приоритетную, а именно интегративно-преобразующую роль" (6; 47–48).

М. Г. Зеленцова представила концепцию природы человека, которая названа "*синергической*" (от греческого "συνεργία" – совместное, согласованное действие). Смысл ее состоит в том, что в человеке, как микрокосмосе, так или иначе представлены и согласованы структурные уровни мира, которые "сосуществуют, взаимно проникая друг в друга, но сохраняя относительную автономию" (5; 105). Рассматриваемая концепция представляет интерес своей новизной и претензией преодолеть крайности, свойственные различным "биологизаторским" и "социологизаторским" вариантам интерпретации природы человека. Однако не все положения в ней представляются достаточно убедительно обоснованными. В частности, вызывает сомнение следующие утверждения автора: "В человеке как системе вообще нет одностороннего подчинения низшего высшему, скорее речь должна идти о существовании и совместном действии (синергии) различных уровней, их взаимоотношении. Поэтому социальное в человеке не является интегратором, оно равноправно с другими уровнями и само испытывает их сильное влияние" (5; 105).

Тот факт, что различные уровни в человеке сосуществуют, взаимодействуют и даже взаимоподчиняются, не вызывает возражения. Но тезис о том, что социальное равноправно в человеке с другими уровнями и не является интегратором, не представляется приемлемым, иначе человеческая природа мало чем (разве что только количеством уровней?!) будет отличаться от природы других живых существ.

3. Проблема целостности человека и целостности антропологического познания

В связи с проблемой природы и сущности человека закономерен вопрос о характере их существования в человеке, формах взаимодействия в процессе его деятельности. Иными словами, возникает вопрос о *целостности человека*. Можно ли считать человека целостным существом или же он является суммой составляющих компонентов, их качеств и уровней? Насколько правомерно говорить об онтологическом, гносеологическом и других аспектах этой целостности?

Прежде чем ответить на эти вопросы и для того чтобы ответить на них, необходимо разобраться в сущности самого понятия "целостность". Проблеме целостности посвящен достаточно обширный круг исследований как общепhilософского, так и научно-теоретического плана (7). В "Новой философской энциклопедии" целостность определяется как "свойство объектов как совокупности составляющих элементов, организованных в соответствии с определенными принципами" (8; 316). Д. В. Пивоваров определяет целостность как меру единства частей, измерение их взаимопроникновения друг в друга (9; 80). В зависимости от характера связи и степени слитности частей в целом выделяют различные типы целостности: становящуюся и распадающуюся, тоталитарную и портативную и т. д. В рамках исследования природы целостности сложились три основных подхода: *холизм*, *меризм* и *антиномизм*.

Холизм (от греч. "holos" – целое) – методологический подход, согласно которому целое онтологически или логически первично и имеет приоритет над своими частями. *Меризм* (от греч. "meros" – часть, доля, роль, очередь) – методологическая установка объяснения целостности через свойства его частей. Согласно *антиномизму*, сущность целостности заключена в кооперативном эффекте, во взаимовлиянии и взаимопроникновении частей; "изменяя друг друга, связанные части образуют внутри своего множества такого единого для них посредника, который пронизывает незримо каждую часть и в то же время отличается от каждой части своим качеством" (9; 80–84).

В онтологическом аспекте человеческого бытия целостность можно рассматривать как в узком (в виде единства биологического и социального в человеке), так и в широком смысле (как единство и координированность в нем телесного, душевного и духовного). В современной философской литературе единство биологического и социального обычно не подвергается сомнению. В принципе с такой позицией можно согласиться. Но, на наш взгляд, при этом не учитывается, что целостность – *это не только единство* составляющих объект частей, но и – что более важно! – их *взаимосогласованность*, координированность. Являются ли они характерными для единства биологического и социального в человеке? Вряд ли можно однозначно ответить на данный вопрос. С одной стороны, в самом общем виде и в первом приближении, возможен утвердительный ответ: ведь невозможно отрицать очевидное, что в человеке действительно "присутствуют" и природное и социальное составляющее. С другой стороны, при более конкретном рассмотрении обнаружится изначальное и постоянное несоответствие между ними, выражающееся в том, что 1) человек – существо "неспециализированное" (А. Гелен), "еще неустановившееся животное" (Ницше) и т.д.; 2) человек – наиболее агрессивное из живых существ, решающее на насилие, истребление себе подобных и даже на самоистребление; 3) человек по природе своей вынужден поддерживать в себе биологическое (есть, пить, одеваться, отдыхать и т.д.) и таким образом как бы поставить социальное в себе на службу биологическому (10).

Сущность *гносеологического аспекта* заключается в необходимости *целостного познания* человека на основе системного, комплексного подхода к его изучению. Постановка задачи целостного познания человека в рамках отдельных наук, занимающихся его изучением, вполне правомерна и решается уже не одно столетие. Заслуживает внимания и критической оценки и мысль К. Маркса о том, что в будущем "естествознание включит в себя науку о человеке в такой же мере, в какой наука о человеке включит в себя естествознание: это будет одна наука" (11; 124).

Однако остаются как минимум два вопроса-сомнения относительно возможности целостного познания человека. Во-первых, какая из наук о человеке должна и может заниматься

формированием его целостного гносеологического образа? Ясно, что ни одной науке, ни какой-то группе наук решение такой задачи не под силу. Более того, пока что не удалось решить даже проблему интеграции естественно-научного знания о человеке, как и социально-гуманитарного (попытки решить эту задачу со стороны представителей отдельных наук имели место: например, претензии некоторых психологов создать т.н. "интегративную психологию", которая бы объединяла и синтезировала все направления психологического познания человека).

Может быть, целостное познание человека – это прерогатива философии как познания и знания предельно общего, получаемого и на основе рефлексии о наличном знании – научно-теоретическом, обыденном, художественно-эстетическом и т.д.? Действительно, в истории философии предпринимались попытки как осмысления отдельных проявлений человеческой природы, так и целостного постижения сущности человека и его бытия в мире. Наиболее значимый вклад в целостное постижение человека внесена немецкой философской антропологией XX века, в трудах ее основателя М. Шелера и его последователей – А. Гелена, Г. Плеснера, Э. Хенгстенберга и др.

Таким образом, стало очевидным, что именно философия (и только она!) в состоянии осуществлять целостное постижение человека. Однако остается еще один вопрос гносеологического плана: как возможно *целостное* познание онтологически *нецелостного* объекта, каковым является человек? Не рискуем ли мы в данном случае получить неадекватное представление об изучаемом объекте?

Значительный интерес в рамках подобного подхода представляет концепция одного из создателей философии экзистенциализма К. Ясперса. "Исследуя бесконечность человеческого бытия, – отмечает он, – мы сталкиваемся с отдельными фактами, посредством которых это бытие объективирует себя... Человек как целое отнюдь не подобен континенту в географическом смысле, ибо он не дан нам как "готовый" объект исследования... Мир, в котором живет человек, и дух его культуры и эпохи – это те целостности, в рамках которых человек действует и творит. В то же время ни одна из них не есть целое как таковое;

все они суть не более чем относительные целостности в ряду других относительных целостностей. Но что представляет собой высшая, абсолютная целостность "человеческого"? Наш ответ гласит: человек как целое не становится для нас объектом исследования в силу причин, которые могут быть высвечены философским озарением. Все относительные целостности – это некие типологические категории, в рамках которых объединяются разрозненные элементы. Нельзя охватить абсолютную целостность "человеческого", теоретически разъясняя известные относительные целостности, выявляя их функцию в качестве элементов или составных частей... Любая антропология есть не объективирующая теория, а бесконечный процесс самопрояснения... Любая попытка постичь человека полностью и окончательно как некую безусловную целостность обречена на неудачу. Реально мы можем постичь только нечто конечное и изолированное; и это "нечто" не тождественно человеку как таковому" (12; 898).

Проблема целостности человека неразрывно связана с проблемой его *идентичности* и *свободы*. Связь эта настолько органична, что их невозможно представить друг без друга. Но вначале попытаемся разобраться в природе человеческой идентичности и ее современном состоянии (13).

В своей работе, чрезвычайно насыщенной анализом современных антропологических проблем, Г. Л. Тульчинский отмечает, что проблема идентичности, идентитета, *identity*, пожалуй, одна из наиболее "модных" в современной гуманитаристике.

Англоязычное *identity* или немецкое *Identität* означает идентичность, тождественность, подлинность, то есть полное совпадение или точное соответствие чему-либо. В современной гуманитаристике речь идет не просто об операции отождествления как установлении однозначного (изоморфного или гомоморфного) соответствия. Акцент делается на применении этого установления к личности – идентичность понимается как некая квалификация индивидуально неповторимой личности. Что само по себе парадоксально: идентификация личности – это не тождественность разных людей, индивидуальная личность может быть идентифицирована только с самой собой. Вопрос о личностной идентичности сводится к тому, какие условия являются необходимыми-

ми и достаточными для констатации факта, что "некто, существующий в одно время, является тем же самым, что и некто, существующий в другое время" (14; 216–217).

Известный американский специалист в области социальной психологии К. Герген написал недавно книгу "Перенасыщенное Я", в которой он пытается доказать, что "Я" фрагментируется, а затем исчезает у современного человека. Но ведь ясно, что индивид, у которого отсутствует "Я", у которого жизнь делится на ряд не связанных между собою эпизодов, не может нести ответственности за свои поступки, а тем самым не может считаться человеком в принятом до сих пор смысле этого слова. Получается, что в самом деле человек как будто бы исчезает.

В действительности, как считает ряд исследователей, человеческая психика имеет несколько центров (если угодно, несколько "Я"), и только лишь традиции нашей культуры заставляют нас не считаться с этой реальностью. Не исключено, что в недалеком будущем иллюзия единства "Я", а тем самым и само "Я" будут отброшены. Но это означает, что возникнет новый тип человека, а точнее не-человека, пост-человека, ибо осуществится выход за пределы человеческого измерения цивилизации. Из этого тезиса делается ряд следствий. В частности, то, что сегодня не нужно пытаться сохранять свою идентичность. Как практическая линия поведения рекомендуется другое: культивирование цинически игрового отношения к жизни, постоянная смена ролей и социальных масок, "улыбка авгура". Как считают постмодернисты, человек растворяется в своих отношениях с другими, растворяется в других (15; 233–234).

Анализ, обобщение и оценки различных подходов к пониманию идеи целостности человека содержатся в работах П. С. Гуревича. Справедливо не соглашаясь с абсолютизацией некоторых относительных целостностей, он пишет: "Мгновенное целое принимается за нечто окончательное. Например, вся психика сводится только к одному сознанию... Сумма характерологических качеств объявляется сущностью души, а совокупность психологически понятных связей постулируется как ее бытие. Душа рассматривается лишь как эпифеномен событий, происхо-

дящих в головном мозгу. Именно о таких относительных целостностях писал К. Ясперс.

В этом случае правомерно поставить вопрос: но что представляет собой высшая, абсолютная целостность "человеческого"? Составлена ли она из множества относительных целостностей? Или это всего лишь пустое словосочетание, за которым нет никакой объективной реальности?.. (16; 12–14).

Иную степень соотнесенности имеет человек, который осознает собственную жизнь и собственное переживание. Он способен отдалиться от своей жизненной середины, осознать себя как "Я" в теле и как "Я" вне тела. В человеке есть субъект, который способен испытывать свой центр как нечто противостоящее ему. "Я" представляет собой находящийся вне самого себя пункт, из которого человек может созерцать сценарий своей внутренней жизни. Вот почему, считает Плеснер, человек как эксцентричное существо, лишенное равновесия, без своего места и времени, пребывая в ничто, конститутивно лишенный Родины, должен стать чем-то и создать себе равновесие. По справедливому мнению П. С. Гуревича, человек устроен таким образом, что всегда стремится стать иным, не таким, каков он есть в данный момент. О какой целостности человека можно говорить, если, по словам Плеснера, жизнь человека снова и снова рассыпается у него в руках, он постоянно носит в себе раскол, перелом, пустоту, зияние, пропасть, конфликт и т. д.

Из этого вытекает, что человек как целое не может быть самостоятельным предметом научного исследования или преподавания. Познаваемое исчерпывает себя в частностях и относительных целостностях. Тогда, возможно, в теоретическом смысле правильнее говорить о принципиальной *нецелостности человека*. Человек обладает животной природой, но он способен к трансценденции, у него есть душа и дух. Может быть, речь в философии и должна идти об этой разноголосице, присущей человеческому существу?

Человек – существо, которое находится в экзистенциальной ситуации. "Человеческое существование, – пишет Э. Фромм, – вопрошает. Человек заброшен в этот мир не по своей воле и умирает опять же вопреки своему желанию... Он должен прожить

свою жизнь, а не жизнь должна быть прожитой. Он находится в природе, и, тем не менее, он выходит за пределы природы; он осознает самого себя, и это осознание самого себя как изолированной сущности вызывает у него чувство невыносимого одиночества, потерянности, бессилия. Сам факт рождения создает проблему" (17; 21).

"В этом ракурсе проблемы, – считает П. С. Гуревич, – человек может обрести относительную цельность, по крайней мере, двумя путями. Человек может преодолеть страдание, изоляцию, стыд, найти согласие с самим собой, со своими собратьями, с природой. Он, например, может вернуться к "досознательному" периоду жизни человека. Многие люди выбрали такой путь. Они понимают голос телесности, но уже психологические проблемы рождают у них невротическое состояние. Другой путь – это устремление к трансценденции, к тому, чтобы выйти за пределы чисто природного существования. Этот путь отдаляет человека от природы, но в то же время позволяет найти новую гармонию и единство с миром. Таков один из примеров, показывающих, что обретение целостности для человека всегда является проблемой... Человек – это усилие быть человеком" (18; 188–195).

Восхождению человека препятствуют три внутренних фактора: во-первых, материал его внутренней жизни: его чувства, психические состояния, инстинкты, все данности его психической жизни, которые стремятся овладеть им и подавить его; во-вторых, непрерывный процесс сокрытия и искажения реалий психической жизни человека, то есть всего того, что он чувствует, о чем мыслит, чего хочет; в-третьих, пустота, источником которой служит нереализованность человека.

Человек борется со всеми этими препятствиями. Во-первых, он превращает себя в материал для внутренней работы; он формирует и дисциплинирует себя, развивает свои способности. Во-вторых, в противовес процессу сокрытия и искажения реалий психической жизни в нем развивается способность к прозрению, к достижению внутренней ясности. Наконец, в-третьих, он старается избежать пустоты благодаря внутренней активности: принимая решения, он создает для себя основу, на которую сможет по-

ложиться и тогда, когда для него наступят тяжелые времена (см.: 19; 233–234).

Завершая этот анализ, П. С. Гуревич рассматривает "фундаментальные принципы учения о человеке" и познании его сущности. "Сущность человека проявляет себя на трех уровнях: а) человек проявляется как эмпирическая реальность, то есть как нечто, рожденное и существующее в мире и доступное многостороннему объективному исследованию; б) в модусах объемлющего человек, исходя из своих истоков, достигает самопрозрения; в) живя в мире, человек пребывает в поиске и терпит крушения; обретая благодаря этому единство, он осознает свое истинное начало и свое истинное предназначение. Только на первом из этих трех уровней человек доступен научному исследованию.

Глубинная сущность человека – в равной степени познающая и служащая объектом познания – становится чем-то осязаемым только по достижении последних границ того, что доступно научному познанию... Любое знание о человеке зыбко и неокончательно. Человек всегда больше того, что он знает и может знать о себе; он больше того, что знает или может знать о нем кто-либо иной" (19; 234–235).

В заключение необходимо отметить, что *феномен отчуждения* постепенно становится атрибутом человеческого бытия в современном обществе. Не реализуются прогнозы К. Маркса, Э. Фромма, П. Тиллиха и множества других мыслителей по поводу возможностей преодоления отчуждения и через это – расширения пределов свободы человека. Скорее, наоборот, имеет место углубление и расширение сфер отчуждения человека, а следовательно, сужение границ его свободы.

Бурное развитие науки, техники как овеществленной силы знания, производства не могло не вызвать эволюцию отношений между человеком, обществом, с одной стороны, и наукой, техникой, промышленным производством – с другой. Поначалу НТР, ее итоги воспринимались как исключительно благотворные, гуманные, ибо умножали силу человека, мощь его разума, власть над природой, социальными связями и взаимодействиями, превращая человека якобы во всемогущее существо, поднимая его авторитет до предела? Возникла своего рода эйфория, в условиях которой

осознать и адекватно оценить происходящее было весьма проблематично. Между тем все явственнее стал давать о себе знать порочный круг, названный на Западе "фаустовской сделкой": издержки технологии парируются еще большей технологизацией, которая рано или поздно ведет к еще большим издержкам.

Научно-технический прогресс обернулся регрессом для природной, социальной и культурной среды обитания человека, ухудшением жизненно важных параметров, в конечном счете, снижением уровня жизни людей и человеческих качеств.

Технократизм первоначально понимался как концепция, согласно которой не политики, а только "техники" и бизнесмены могут успешно управлять экономикой и государством. Но он вырос в могучую и тотально действующую силу социума, которая, как неумолимый рок, превращает человека в пожизненного исполнителя чужой воли, лишает его возможности самосозидания, строительства своей жизнедеятельности в соответствии со свободой воли, а поэтому как бы освобождает от ответственности за ее итоги. Технократизм коренным образом снижает социальный статус человека. Отчуждение проявляется в виде конфликта между актуальным человеческим существованием и способностями человека, так как собственная его деятельность становится в условиях, порождающих отчужденность, чуждой для человека, противостоящей ему силой, которая угнетает его, вместо того, чтобы он господствовал над ней.

Приведенное развернутое определение сути отчуждения показывает всю его антигуманность, вызывает у человека протест, подлинный бунт, указывая тем самым на необходимость гуманизации жизни людей, что является одним из условий обретения ими подлинной свободы.

Литература

1. Григорьян Б. Т. Понятие о человеке в современной философии // О человеческом в человеке. М., 1991.
2. Фролов И. Т. О человеке и гуманизме. М., 1989.
3. Губин В. Д. Философия. М., 2001.
4. Карсаевская Т. В. Прогресс общества и проблемы целостного развития современного человека. М., 1978.

5. Зеленцова М. Г. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Иваново, 2001.
6. Мысливченко А. Г. Идея создания целостной концепции человека // Человек в системе наук. М., 1989.
7. См. исследования И. В. Блауберга, Б. Г. Юдина, П. С. Гуревича, В. И. Филатова, В. П. Губина, К. Ясперса, К. Юнга, М. Шелера и др.
8. Новая философская энциклопедия. Т. 4. М., 2001. С. 316
9. Пивоваров Д. В. Целостность и партиитивность // Человек. Целостность. Духовность. Оренбург. 2001.
10. О развитии взглядов на соотношение в человеке биологического и социального в истории философии см.: Гуревич П. С. Философская антропология. М., 1997 Гл. V, М. Г. Зеленцова. Монистическая парадигма философского понимания мира и человека. Иваново, 2001. Гл. 2 и 3.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 42. М.: Политиздат, 1960.
12. Ясперс К. Общая психопатология. М., 1997.
13. В рассмотрении данного вопроса будут использованы материалы книги Г. Л. Тульчинского "Постчеловеческая персонология" (СПб., 2002) и статьи В. А. Лекторского "Умер ли человек?" в сборнике "Наука. Общество. Человек" (М., 2004).
14. Тульчинский Г. Л. Постчеловеческая персонология. СПб., 2002.
15. Лекторский В. А. Умер ли человек? // Наука. Общество. Человек. М., 2004.
16. Гуревич П. С. Проблема целостности человека. М., 2004.
17. Фромм Э. Психоанализ и дзэн-буддизм // Что такое дзэн? Львов, 1994.
18. Гуревич П. С. Философия человека. (Лекция 4). // Личность. Культура. Общество. М., 2006. Т. VIII. Вып. 1.
19. Гуревич П. С. Философия человека (Лекция 3) // Личность. Культура. Общество. М., 2005. Т. VII. Вып. 4 .

Контрольные вопросы

1. Можно ли считать, что человек подобен машине?
2. Можно ли считать разум коренным и уникальным свойством человека?
3. Почему Э. Фромм определил человека как едва ли не самое эксцентричное создание универсума?
4. Каково содержание деятельностно-трудовой концепции К. Маркса и Ф. Энгельса?
5. В чем вы видите смысл своей жизни?
6. Можно ли следовать двум принципам одновременно – "иметь" и "быть"?
7. Является ли жизнь абсолютной ценностью?

8. В чем целостность и единство личности?

Темы рефератов

1. Человек как космопланетарный феномен.
2. Разум как уникальное качество человека.
3. Основные модели философского понимания смысла жизни человека.
4. Проблема целостности человека.
5. Человек как творение и творец культуры.
6. Социальная сущность человека: за и против.
7. Аксиологическое измерение человека.
8. Диалектика сущности и существования человека.
9. Телесность человека как философская проблема.

АКСИОЛОГИЯ. Проблема ценностей (Человек в поисках Истины, Добра и Красоты)

1. *Что такое аксиология?*
2. *Античная философия в поисках истинного Блага.*
3. *Христианство: "Собирайте себе сокровища на небе".*
4. *"Опрокинутые" ценности.*

1. Что такое аксиология?

Учение о ценностях, или философскую теорию общезначимых принципов, определяющих направленность человеческой деятельности, мотивацию человеческих поступков, называют *аксиологией* (греч. *axia* – ценность, *logos* – слово, учение).

Традиционно начало учения о ценностях связывается с именем Р. Г. Лотце (1817–1881), который ввел в анализ логических и математических истин понятие "значимости" как специфической характеристики мыслительного содержания, а в эстетических и этических контекстах использовал в аналогичном смысле понятие "ценности". Тема ценностей развивалась в трудах философов Баденской школы неокантианства Вильгельма Виндельбанда и Генриха Риккерта, в учении Макса Шелера и др.

Несмотря на то, что само понятие ценности впервые встречается у И. Канта, а начало аксиологии связывают с Лотце, вопросы, которые теперь называют аксиологическими, философы поднимали с древнейших времен. Иерархичность мышления, наличие убеждений и предпочтений, определенные точки зрения при

оценке идей и событий, поиски смысла жизни и истории и вообще наличие каких бы то ни было мировоззренческих позиций – все это свидетельствует о том, что тема иерархии ценностей во все не есть изобретение философов нового и новейшего времени.

"Настоящая, большая философия, заслуживающая своего имени и ведущая к действительной мудрости, слагается в предметном переживании и верном познании тех ценностей, через которые самая жизнь человеческая получает свой смысл и свое значение; она исследует то, ради чего человеку и человечеству только и стоит жить на земле" (9; 41).

История философии, в отличие от истории частных наук, опирающихся на опыт, есть, в первую очередь, история онтологического вопроса "что есть безусловно сущее?". Этот вопрос во все не был праздным: ведь человек живет вполне осмысленно только тогда, когда отдает себе отчет в том, чему стоит служить, чему посвятить свою ничтожно короткую в сравнении с вечностью жизнь и чего следует избегать. Именно поэтому онтологический вопрос всегда лежал в основании философского поиска. Он неизбежно сопряжен с практическим вопросом: "и что же тогда для человека (или лично для меня) главное, что второстепенно и в чем смысл человеческой (или конкретно моей собственной) жизни?". Последний вопрос и есть вопрос о ценностях, вопрос о "практическом разуме", сформулированный И. Кантом: "Что я должен делать?" и "На что я могу надеяться?".

Кант пишет: "...идея блага – вот это самое важное знание; через нее становятся пригодными и полезными справедливость и все остальное. Ты и сейчас почти наверное знал, что я именно скажу и, вдобавок, что идею эту мы недостаточно знаем. А коль скоро не знаем, то без нее, даже если у нас будет наибольшее количество сведений обо всем остальном, уверяю тебя, ничто не послужит нам на пользу: это вроде того, как приобрести себе какую-нибудь вещь, не думая о благе, которое она принесет. Или ты думаешь, главное дело в том, чтобы приобрести побольше имущества, не думая о том, хорошее ли оно? Может быть, надо понимать все что угодно, а о прекрасном и благе вовсе не помышлять?... К благу стремится любая душа и ради него все совершает; она предчувствует, что есть нечто такое, но ей трудно и

не хватает сил понять, в чем же оно состоит. В этом она не может быть совершенно уверена, как во всем остальном, вот почему она терпит неудачу и в том, что могло бы быть ей на пользу" (15; 286–287).

2. Античная философия в поисках истинного Блага

Одно из первых известных фундаментальных столкновений систем ценностей имело место в древнегреческой философии.

Первую позицию представляют философы, которые, при всем многообразии учений, искали единую, объективную и для всех общую истину. Среди них – Гераклит Эфесский, Парменид, Сократ, Платон и др. И поскольку изменчивый чувственно воспринимаемый мир сущим быть признан не мог, они уразумели, что знание о сущем требует особого, внутреннего нечувственного опыта и что добиваться его адекватности необходимо посредством особого внутреннего труда и нравственного очищения. Если бы мир не имел единого онтологического основания, то само по себе возникновение вопроса о вечном, неизменном бытии было бы невозможным. Да и весьма проблематично безосновное существование автономных субъектов: хотя бы внешнее сходство между людьми заставляет задуматься о едином источнике, не говоря уже о глубинных общих духовно-культурных корнях, коими являются вера, язык, мышление. Для упомянутых философов ценности отождествлялись с самим бытием и не мыслились отдельно от него. Абсолютное бытие есть – есть и абсолютная истина. Значит, существует и онтологически укорененная, абсолютная и неоспоримая иерархия ценностей. Следовательно, оправдана и надежда на то, что нравственные и эстетические ценности не могут быть относительны.

"Парменид в своей поэме говорит намеками о надежде, поскольку и надеющийся, подобно верующему, видит умом умопостигаемое и грядущее. Значит, если мы признаем реальной справедливость, признаем и красоту, да и истину признаем реальностью, однако же ничего подобного мы никогда глазами не видели, а разве лишь одним умом" (24; 287).

Благо и справедливость рассматривались как критерии самого бытия. По Платону, бытие иерархично. Иерархичен и человек: три начала души находятся у него в отношении соподчинения – разумное (высшее), пылкое и вожделеющее (в порядке ниспадения). Поэтому наиболее ценным, или, как выражается Платон, действительным, является то, что причастно вечности.

"Мы говорили, что одно начало – это то, посредством которого человек познает, другое – посредством которого он распалывается, третьему же, из-за его многообразия, мы не смогли подыскать какого-нибудь одного, присущего ему обозначения и потому назвали его по тому признаку, который в нем выражен наиболее резко: мы нарекли его вожделеющим – из-за необычайной силы вожделений к еде, питью, любовным утехам и всему тому, что с этим связано. Сюда относится и сребролюбие, потому что для удовлетворения таких вожделений нужны деньги" (15; 372–373).

Началом истинного познания является самопознание, обращение к своей собственной душе, которая имеет божественное происхождение.

"Где-то в глубине нашего собственного существа... в нас самих или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего я с еще большими, последними глубинами бытия, есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и оно бьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно это его биение, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит. Об истинном бытии нельзя даже спрашивать, есть ли оно, ибо сам вопрос есть уже обнаружение его, и утвердительный ответ здесь предшествует самому вопросу как условие его возможности" – так охарактеризовал это философское вопрошание русский философ XX века С. Л. Франк (25).

Платон унаследовал уверенность в абсолютности истины у своего учителя Сократа. В диалогах Платона эта идея исходит именно из уст Сократа. Сократ говорил о невозможности отрыва познания истины от нравственного самосознания человека. Почему его принцип "Познай самого себя" предполагал достижение именно истины, а не конвенции, за которую ратовали в его вре-

мена софисты? Дело в том, что философия Сократа, сколь бы ни считали ее "антропологически ориентированной", по сути своей глубоко онтологична: акт самопознания выводит человека за пределы самого себя, но не в море относительных истин, мнений и заблуждений, где "человек есть мера всех вещей", а к единому Богу, который и есть гарантия достоверности самопознания, сочетающего в себе истину и нравственность как единое целое.

Иную позицию представляли софисты. Они провозгласили: "Человек есть мера всех вещей". Это значит: "ценности относительны и человек есть тупик". Обращаясь к себе, человек находит там только себя, только свою индивидуальную иерархию предпочтений, так как он есть граница, окончательная цель и тупик познания.

Сократ же, как и Гераклит, веря в существование абсолютной истины и абсолютных ценностей, замечает, что добро, истину, красоту, справедливость чувственно постичь невозможно. Они постижимы только духовно, интуитивно, и это постижение сопряжено с нравственным очищением души, освобождением от пороков: "Глаза и уши – дурные свидетели для людей, если души у них варварские" (24; 193); "Многознание уму не научает..." (24; 195); "...истинное – это действительно очищение от всех страстей, а рассудительность, справедливость, мужество и само разумение – средство такого очищения" (14; 21).

«Ни гонения городов, ни противоречия самих философов не пугали философию, которая устами одного человека заглушала темные и пустые речи многоголовой толпы. Воплощенная в Сократе, на улицах и площадях афинских поднимала она свой голос и, доказав всякому, что он ничего не знает, выводила отсюда беспокойные, но единственно достойные человека заключения: "Кто познал свое незнание, тот уже нечто знает и может знать больше; ты не знаешь – так узнавай; не обладаешь правдой – ищи ее; когда ищешь, она уже при тебе, только с закрытым лицом, и от твоего умственного труда зависит, чтобы она открылась"» (20; 597).

Описанное столкновение систем ценностей не исчезло после упадка античной культуры. С новой силой оно возобновилось с появлением христианства. Христианство в России и Европе стало духовной опорой для утверждения вечных ценностей.

	Сократ	Софисты
Онтология	Вечное, неизменное бытие есть	"Ничто не существует, а если существует, то не познаваемо, а если познаваемо, то не вырази́мо".
Человек	Душа человека имеет божественное происхождение	"Человек есть мера всех вещей", эмпирический субъект
Истина	Истина абсолютна, но она достигается через самопознание. Гарантия ее познания – монотеизм и божественное происхождение души человека	Истины субъективны и относительны, человек есть тупик познания
Ценности	Не могут быть относительны	Относительны, как и данные органов чувств

3. Христианство: "Собирайте себе сокровища на небе"

С точки зрения христианства, Добро и Красота укоренены в вечности, в Боге. Истина, Добро и Красота едины, и их постижение есть обретение единства личности, цельности ее опыта, то есть достижение целомудрия в изначальном, а не поверхностном смысле этого слова. Идеал христианства – святость, то есть соединение воли человека с волей Всевышнего.

"Истина, Добро и Красота" – эта метафизическая триада есть не три разных начала, а одно. Это – одна и та же духовная жизнь, но под разными углами зрения рассматриваемая" (23; 75).

Добро выражается в любви к ближнему, а любовь к ближнему, в свою очередь, невозможна без любви к Богу, поскольку Бог есть любовь. Христианство усмотрело в любви сущность самого Бога. Поэтому только Он может быть источником истинно доброго отношения к другому.

"Возлюбленные! будем любить друг друга, потому что любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога и знает Бога; Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь" (Первое послание апостола Иоанна Богослова, 4: 7–8).

В истории человечества было много попыток найти истоки добра в самом человеке или в определенном общественном строе. Но нравственные правила, рассматриваемые как создание человеческое, легко подвергаются сомнению, становятся безжизненными и тягостными и, в конце концов, объявляются "утопиями земного рая" (13; 204).

Человечеству свойственно стремление к идеалам, и зачастую то, что может быть реализовано исключительно на уровне духовно-личностном, горячими головами переносится в измерение социальное, облекается в лозунги, постановления, санкции, в результате чего получается, что "виноваты идеи". Государство в таком случае начинает присваивать личность, загоняя ее в те или иные рамки. И тогда даже самые благие идеи оборачиваются катастрофами и не одной детской слезой, а в наиболее безобидных случаях просто не реализуются.

Откуда человек возьмет силы и вдохновение на борьбу с гневом, завистью, развратом, унынием, властолюбием, если ему внушают, что материя первична, Бога нет, душа вовсе не бессмертна, да и вообще он произошел от животного? Человек произошел от обезьяны, и именно поэтому мы должны любить друг друга – так печально и иронически объяснял абсурдную логику и ненадежность такого добра В. С. Соловьев. Единственная нравственная теория, которая может выжить в таком обществе, – это теория разумного эгоизма. Но в ней уже нет никакого добра, есть только польза и самозащита.

"Неправда, будто существует какая-то безрелигиозная сердечность в форме гуманности, солидарности, классового сознания и т. п. Самые большие преступления были совершены ради такой гуманности, были оправданы декламациями о любви к человечеству, риторикой в духе Руссо и Робеспьера. Прежде всего, можно сказать, что... они потеряли мистическую связь с ближни-

ми и с Богом, они потеряли, конечно, свое человеческое Я, забыли о нем, не подозревают о его существовании" (4; 64).

Красота, с точки зрения христианства, также укоренена онтологически. Поэтому видимая красота тварного мира – это низшая ступень красоты: "Милovidность обманчива и красота суетна" (Притчи Соломоновы, 31:30).

Красиво то, в чем есть отблеск нетварного, нездешнего Фаворского света, присущего Христу изначально и вечно, остававшегося прикрытым плотью и поэтому невидимого в Его земном воплощении, но явленного Им апостолам в момент Преображения на горе Фавор. Именно в этот момент, по свидетельству евангелистов, отверзлись очи учеников Христа и они узрели то, что прежде земным зрением увидеть не могли. Поэтому здесь Красота как Свет Истины – это не поэтическая метафора, не символ, а реальность бытия Бога, прикосновение Его энергии.

"Бог есть превосходная Красота, а ум наш, созданный по образу Наилучшего, естественно тяготеет к этой Первообразной Красоте. Он, подобно зеркалу, отражает эту красоту, и получается общение истинной красоты. Ум, созданный по образу Прекрасного, и сам может быть прекрасным, но он может, подобно кривому зеркалу, отражать эту красоту криво, безобразно и таким образом производить зло" (2; 364).

Видимая красота героев рекламных роликов, с одной стороны, и видимая красота лика святого или великолепия природы, с другой стороны, – имеют разную природу. Первая тленна, поверхностна, она существует для того, чтобы привлечь своей яркостью, и используется людьми как приманка. Красота второго рода восходит к абсолютной Красоте.

"И тогда мы понимаем, почему стиль русской иконы требует от красоты такой единственной в своем роде строгости, превосходящей даже аскетизм византийского искусства... Строгость русской иконы идет дальше – до замолкания душевного, чтобы слышен был только голос духовного. Безмолвие... "Да молчит всякая плоть человека". Красота, которая хочет быть удостоверением Истины, не может не быть к себе суровой" (1; 9).

Итак, ценности тем выше, чем они более приближены к вечности. Поэтому они находятся друг с другом в отношении иерархии, или соподчинения (в зависимости от их онтологического статуса), – соответственно тому, как иерархичен сам человек: (1) сначала – духовные (богообщение, спасение души), затем – (2) этические (нравственные, описываемые в терминах "добро – зло", "совесть"), и, наконец, – (3) эстетические (в широком смысле – ценности чувственные, описываемые в терминах "приятности").

"Душа не то же самое, что дух. Душа – это весь поток нетелесных переживаний человека, помыслов, чувствований... воспоминаний и забвений, деловых соображений и праздных фантазий и т. д. Дух – это, во всяком случае, лишь те душевные состояния, в которых человек живет своими главными, благородными силами и стремлениями, обращенными на познание истины, на созерцание или осуществление красоты, на совершение добра, на общение с Божеством – в умозрении, молитве и таинстве; словом, на то, что человек признает *высшим и безусловным благом*" (9; 12).

Таким образом, иерархия ценностей отвечает той онтологической вертикали, которая присуща человеку:

<i>Человек</i>	<i>Ценности</i>
Дух	Духовные (богообщение, вера, спасение души, святость и др.)
Душа	Этические (добро, зло, совесть, милосердие и др.)

Признание этой иерархии ценностей, в конечном счете, укоренено онтологически: его непременным условием является признание абсолютной истины. При нарушении этой иерархии (то есть в том случае, когда ценности низшего порядка не подчинены ценностям более высокого порядка) нарушается гармония и целостность человеческой личности, которая представляет собой единство духовных, душевных и телесных проявлений.

Если человек живет только ценностями "приятного", то необузданная чувственность приводит к рабству: опьяненный свободой бесконтрольных желаний, человек превращается в их раба.

Но и "высушенный моральный долг" без богообщения и без любви (как главный принцип недуховного аскетизма) становится обузой, непосильной ношей: "Миссис Скорби часто говорила, что живет для семьи. "Вот это жена! – говорили люди. – Вот это мать!". Стирала она сама, и стирала плохо, но ни за что на свете не соглашалась отдать белье в прачечную. Когда бы кто ни вернулся, его ждал горячий обед даже в середине лета... В два ли часа утра, в четыре ли вы находили на кухне худую, изможденную женщину, с немым упреком глядевшую на вас... Остановить ее никто не мог... В самозваном мученичестве нет ни мудрости, ни добра" (12; 206–212).

Как в первом, так и во втором случае при отсутствии духовной составляющей человек предстает без Бога в душе, как бы "без Царя в голове". Стихия чувств и нравственный разум находятся в противоречии друг с другом, в состоянии нарушенной целостности. Человек не в силах их примирить.

"Главный характер верующего мышления заключается в стремлении собрать все силы души в одну силу, надо отыскать то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, прекрасное и истинное, удивительное и желаемое, справедливое и милосердное, и весь объем ума сливаются в одно живое единство и, таким образом, восстанавливается существенная личность человека в ее первозданной неделимости" (11; 16).

Христианство не обесценивает человеческий разум и не отрицает ценности научного познания. Приписывать христианству противостояние с наукой (а ученым – материалистическое мировоззрение как неприменимый атрибут) – глубокое заблуждение. Интеллект не отбрасывается как нечто ненужное, а рассматривается лишь как инструмент, который человек может использовать как во имя добра, так и для разрушения.

«Полуобразованные люди слишком часто верят в "науку" так, как если бы ей все было доступно и ясно; чем проще, чем элементарнее, чем площе какое-нибудь утверждение, тем оно кажется им "убедительнее" и "окончательнее"; и только настоящие ученые знают границы своего знания и понимают, что истина есть их трудное задание и далекая цель, а совсем не легкая, еже-

дневная добыча... Совсем иное дело полуобразованность. Такой человек не умеет исследовать и познавать, он умеет только "понимать" то, что просто и плоско, и – помнить. Он живет заученными формулами, ...он принимает это за "ясность" и поэтому воображает, будто все ему ясно и будто он призван все "объяснять" другим» (9; 92–93).

Христианская культура вообще не отвергает мира, не гнушается им. Находя высшую ценность в Боге, она, тем не менее, предполагает освящение и преображение всех сторон жизни человека – и науки, и искусства, и политики, и семьи, и хозяйственной жизни.

4. "Опрокинутые" ценности

Аксиология как учение о ценностях появилась в Европе, и ее появление во многом связано с тем, что европейский человек стал подвергать сомнению святыни христианской культуры. Для христианина очевидно, что движение вверх, к миру горнему, к Богу, означает движение к Истине, Добру и Красоте, а движение вниз, от Бога, к миру дольнему, ведет к упадку духа, к оскудению добра и познавательных способностей, к безобразию. В Новое время философия стала отказываться от онтологии, от поиска вечно сущего и неизменного. Как писал немецкий экзистенциалист Мартин Хайдеггер, стал распространяться онтологический нигилизм. Это повлекло за собой распространение убежденности в относительности ценностей.

"Не подлежит сомнению, что нехристианская культура возможна у народов нехристианской веры; такова культура ислама, конфуцианства, буддизма, синтоизма. Но народы, бывшие долго христианскими и утратившие эту веру, не приобретя никакой другой, могут делать только напрасные попытки создать культуру вне веры и Бога, т. е. безбожную культуру ... Культура есть явление внутреннее и органическое: она захватывает самую глубину человеческой души и слагается на путях живой, таинственной целесообразности. Этим она отличается от цивилизации, которая может усваиваться внешне и поверхностно и не требует всей полноты душевного участия. Поэтому народ может иметь

древнюю и утонченную духовную культуру, но в вопросах внешней цивилизации (одежда, жилище, пути сообщения, промышленная техника и т. д.) являть картину отсталости и первобытности. И обратно: народ может стоять на последней высоте техники и цивилизаций, а в вопросах духовной культуры (нравственность, наука, искусство, политика и хозяйство) переживать эпоху упадка" (8; Гл. 2, 4).

С крушением онтологической вертикали стала разрушаться и ценностная иерархия. Философские понятия, которые обозначали высшее, божественное, истинное, прекрасное и доброе стали казаться пустыми абстракциями, поскольку действительно стали употребляться в отрыве от своего живого содержания. Они остались в языке, но их роль свелась к украшению речи.

По утверждению М. Хайдеггера, отказ от понимания бытия в его метафизическом смысле – вовсе не результат развития самой философии. Напротив, философия отказалась от идеи бытия, лишь отразив общее состояние "онтологического нигилизма" и безбожия, свойственное европейскому мышлению Нового времени: "...отличительная черта нынешней эпохи мира состоит в закрытости измерения Священного. Возможно, тут ее единственная беда" (25; 346).

"... Все силы души пришли в расстройство и противоречие. Тело восстало на дух – раб на своего господина. Таким образом, исказился строй души и возник расстроенный человек... Страсть – это не нечто новое, привнесенное извне, а устремление прежних свойств и способностей от должного к не должному. Так, высшее проявление духа, его способность устремляться к горнему, к Богу, потеряв общение с Божеством, обратилось вниз и разменялось на любовь к самому себе и ко всему низшему, тварному. Таким образом, себялюбие, эгоизм и другие страсти заменили собой любовь к Богу" (10; 11).

С отказом от метафизики утвердилась точка зрения, согласно которой непосредственно нам дано только содержание нашего сознания. Мир, таким образом, стал рассматриваться как самовосприятие сознания, содержание которого раскрывается с помощью рефлексии. Бытие стало отождествляться с сознанием, стало субъективным. Человек углубился в исследование своих

познавательных способностей, своего самодостаточного теперь ума, потеряв живую связь с Богом. Сам человек с его сознанием, потребностями стал восприниматься как единственное несомненное и подлинное бытие, как наивысшая ценность.

Онтологический нигилизм привел к господству материализма – как в жизни, так и в теории. В материализме уже окончательно переворачивается с ног на голову иерархия ценностей: все материальное, временное, чувственное одерживает верх над духовным и вечным, поскольку "всякое отрицание Бога и религии немедленно воздвигает идола или фетиша, а всякое отрицание истинного абсолюта в философии сейчас же абсолютизирует какую-либо подчиненную ступень бытия или подчиненную ценность" (5; 98 – выделено мною. – С. К.). Для материалистов такой ценностью оказывается материя. Она заменяет прежнее божество, и такая замена не требует особого духовного напряжения и глубины мысли. В. С. Соловьев признавался в автобиографии: «Когда я додумался, что Бога вовсе нет, а есть только материя, я с таким жаром проповедовал эту новую веру одному приятелю, что он вместо всяких возражений заметил: "Я удивляюсь только одному: почему ты не молишься этой своей материи?"» (21; 58).

Основатель позитивизма Огюст Конт обозначил в XIX веке не просто осуществленное просветителями разрушение, но и полное переворачивание иерархии ценностей как христианской культуры, так и классической Античности: высшее (вечное, духовное, связанное с богообщением) он объявил низшим, а низшее (чувственное, плотское, временное), напротив, сделал вершиной новой иерархии. Согласно его закону трех стадий, человеческий разум проходит в своем развитии три этапа: теологический, метафизический и позитивный.

"Закон этот состоит в том, что каждое из наших главных понятий, каждая отрасль наших познаний проходит последовательно три различные состояния: теологическое, или состояние вымысла, состояние метафизическое, или абстрактное, состояние научное, или положительное...

В положительном состоянии человеческий ум, признавая невозможность абсолютного знания, перестает искать начала и значения мира; отказывается познавать внутренние причины яв-

лений и занимается исключительно открытием действительных законов... изыскание же так называемых причин, как первичных, так и конечных (*causes finales* – цели), признается положительной философией совершенно недоступным для нас и бессмысленным" (20; 123–124).

Три стадии духовного развития личности, описываемые С. Кьеркегором, – эстетическая, этическая и религиозная – практически воспроизводят три стадии развития разума, которые рассматривал О. Конт, только в обратном порядке. Конт оценивал путь "религиозность – метафизичность – позитивизм" как восхождение. Для Кьеркегора же восхождение есть движение в сторону противоположную: "эстетическое – этическое – религиозное". "Три стадии" О. Конта и С. Кьеркегора, таким образом, обозначили раздробление человеческого опыта на фрагменты и раскол всей европейской культуры на две противоположные ценностные вертикали.

Некоторые философы, в основном религиозные, пытались преодолеть этот конфликт, вернув учению о ценностях связь с вечным бытием, и построить ценностную вертикаль в соответствии с онтологической. Один из них – немецкий мыслитель Макс Шелер. Ценности, по его утверждению, тем выше, чем они долговечнее, чем менее причастны "экстенсивности", то есть "делимости", и, наконец, чем глубже удовлетворение, которое они дают. В этом смысле наименее вечными являются *ценности "приятного"*, связанные с удовлетворением чувственных потребностей, с "материальными благами", которые в наибольшей степени "делимы" и дают самое мимолетное удовлетворение. Намного выше рангом *ценности "прекрасного"* и *"познавательные ценности"*. Они неделимы, и поэтому все участвующие в созерцании красоты или познании истины получают объединяющую радость. Высшей, по Шелеру, является *ценность святого*, или божественного, которое объединяет и связует всех причастных к нему и дает наиболее глубокое удовлетворение. Шелер заметил, что не содержание воли определяется внешними ей целями, а, наоборот, цели различаются по тому, какими ценностями направляется воля: добрая личность ставит и благие цели. Целеполагание определяется ценностями.

В современной философии забвение духовных корней, крайний субъективизм и все оправдывающий релятивизм, превратившие философские размышления о ценностях в игры самодостаточного разума, культивируют так называемые постмодернисты. Лестница духовного восхождения опрокидывается, и ее символы оказываются таким же товаром на полке всемирного супермаркета, как предметы повседневного спроса и глянцевого журнала.

Для того чтобы окончательно утвердилась опрокинутая система ценностей, меняется языковой код цивилизации. Цивилизация избавляется от святынь, поставив их в один ряд с профанными пародиями и объявив тривиальными. Все духовные вершины лишаются тайны, "выравниваются". Священное смешивается с низменным. Ценностная вертикаль превращается в горизонталь: оппозиция добра и зла упраздняется и ее место занимают новые пары противоположностей: "нравится – не нравится", "интересно – скучно", "работает – не работает", "круто – занудно". Теперь ценности не перевернуты, они вообще "опрокинуты": нет ни высшего, ни низшего, ни святого, ни грешного, ни добра, ни зла.

Постмодернистская культура – это ярмарка пародий, которая возникла на фоне утраты творческих сил, вдохновения и смысла. Ничего "изобрести" уже нельзя, можно только спародировать, профанировать, эклектично объединить несоединимое или беспощадно разложить неразложимое. Эпоха, которую в общекультурном смысле называют постмодернистской, в религиозном смысле можно назвать эпохой неоязычества, в котором святыни, символические фрагменты различных религий, их духовных практик и "знаковых" фигур перемешаны не только со своими антиподами, но и с рекламными "фишками" и поэтому профанированы и сведены к декорациям.

"Человек, увлекающийся удовольствиями, относится с пренебрежением ко всему остальному и прежде всего не дорожит свободой, жертвуя ею в угоду чреву. Не он покупает себе удовольствия, а удовольствия закабаляют его" (17; 252).

Если человек изначально ориентирован только на ценности удовольствия, комфорта, на удовлетворение своих капризов, то все, что является для него препятствием (даже если приведен целый список рациональных доводов), не просто не будет являться

для него ценностью, но рано или поздно будет агрессивно сметено, в том числе и другой человек с его свободой.

Ф. М. Достоевский писал: «Знаешь ли Ты, что пройдут века, и человечество провозгласит устами своей премудрости и науки, что преступления нет, а стало быть, нет и греха, а есть лишь только голодные. "Накорми, тогда и спрашивай с них добродетели!" – вот что напишут на знамени, которое воздвигнут против Тебя и которым разрушится храм Твой» (6; 325–329).

Отказ от ценностей вечного и святого напрямую связан с провозглашением плюрализма мнений. Как это ни парадоксально, но по вопросу о плюрализме двух мнений быть не может: ни в коем случае нельзя спорить с тем, что истина относительна. Плюрализм вовсе не нейтрален: относительность ценностей здесь расценивается как заведомо верное утверждение, их вечность и непреложность – как заведомо ложное. Следовательно, под поверхностной маской плюрализма скрывается нечто иное, а именно технология приведения умов в состояние отсутствия ценностей и убеждений.

На фоне всеобщей духовной релаксации жизнь без убеждений (которая, как утверждал К. Г. Юнг, неизбежно порождает шизофрению) начинает считаться нормой. В. Розанов по этому поводу как-то заметил, что нормативный интеллигент "утром верит в Ницше, в обед – в Маркса, и вечером – в Христа". Г. К. Честертон высмеивал подобную "широту взглядов" в образе Ричарда Уайта, который "недавно обрел веру, но каждую неделю менял вероисповедание". "Цветущая сложность" былой христианской культуры – и западноевропейской, и русской – сменилась, как это предвидел Константин Леонтьев, упрощенной, всеядной постмодернистской цивилизацией, в которой восторжествовала самоутверждающаяся посредственность, обыватель, прислушивающийся только к своим инстинктам потребитель. Вместо личности – масса, мягко и добровольно принявшая идею, убивающую все личное.

«Так к полному удовольствию нашей современной печати... настанет "хилиазм", "1000 лет" блаженства, когда будут писаться только либеральные статьи, произноситься только либеральные

речи... Скучновато. Ах, канальственно скучновато везде...» (16; 123).

Почему следование той или иной системе ценностей порождает совершенно различные практические последствия и почему релятивисты, провозглашающие себя нейтральными по отношению к истине, иногда оказываются нетерпимыми? Это означает только то, что релятивизм вовсе не нейтрален: положение об относительности истины здесь имеет "большие права", чем положение об абсолютности. Представления об относительности ценностей, отказ от признания их онтологической укорененности представляет собой в действительности приверженность такой иерархии ценностей, в которой, как правило, все чувственное, инстинктивное, животное, низшее, эгоистическое оказывается на вершине, становится объектом поклонения, а такие понятия, как совесть, вера, любовь, трактуются натуралистически или используются как поэтические метафоры.

Можно, подобно Диогену Синопскому, разгуливать по улице с фонарем и кричать: "Ищу человека!". Но можно и оказаться побитым палками тем же самым Диогеном. Весьма притягательно победно "посадить в лужу" собеседника, как это делали софисты, но стать объектом их манипуляции вряд ли кто сочтет приятным. Мнящий себя сверхчеловеком и его униженная жертва, несомненно, по-разному отнесутся к этике Ф. Ницше. Иначе говоря, "оценивающий ценности" должен принять именно роль "другого" – того самого "другого", о котором, формулируя то или иное правило нравственности, можно было бы сказать: "Поступай с другим так...". Если нравственные следствия философской теории не дотягивают до золотого правила нравственности (которое объяснимо лишь с точки зрения религиозной онтологии), то они всегда чреватые двойным стандартом. Двойной стандарт неизбежен, если принимается положение об относительности ценностей добра и зла, которое, в конечном счете, вытекает из отрицания ценностей вечного и святого.

Литература

1. Аверинцев С. С. Красота как святость // Курьер ЮНЕСКО. Июль, 1988.

2. Архимандрит Киприан (Керн). Антропология св. Григория Паламы. М., 1996.
3. Бычков В. В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aesthetica*. В 2 т. 4. Раннее христианство. Византия. М., СПб., 1999.
4. Вышеславцев Б. П. Сердце в христианской и индийской мистике // Вопросы философии. 1990. № 4.
5. Вышеславцев Б. П. (Б. Петров). Философская ницета марксизма. Франкфурт-на-Майне: "Посев", 1971.
6. Достоевский Ф. М. Братья Карамазовы. Роман в 4 частях с эпилогом. Ч. 1–2. М., 1981.
7. Заболоцкий Н. Некрасивая девочка // Заболоцкий Н. Столбцы и поэмы. Стихотворения. М., 1989.
8. Ильин И. А. Основы христианской культуры. Мюнхен, 1990.
9. Ильин И. А. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1994.
10. Концевич И. М. Стяжание Духа Святаго в путях древней Руси. М., 1993.
11. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
12. Мир и Эрос: Антология философских текстов о любви / сост. Р. Г. Подольный. М., 1991.
13. Новгородцев П. И. Об общественном идеале. М., 1991.
14. Платон. Соч. в 4 т. Т. 2. М., 1993.
15. Там же. Т. 3. М., 1994.
16. Розанов В. В. "Обескровленные" журналисты // Розанов В. В. Обонятельное и осязательное отношение евреев к крови. СПб., 1914.
17. Сенека Луций Анней. О счастливой жизни // Римские стоики. М., 1998.
18. Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолствующих. М., 1995.
19. Сердце чисто созижди во мне, Боже! М., 1995.
20. Соловьев В. С. Жизненная драма Платона // Соловьев В. С. Соч.: В 2 т. Т. 2. М., 1990.
21. Соловьев С. М. Жизнь и творческая эволюция Владимира Соловьева. Брюссель, 1977.
22. Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
23. Флоренский П. А. Столп и утверждение истины. Т. 1. Ч. 1. М., 1990.
24. Фрагменты ранних греческих философов. М., 1990.
25. Хайдеггер М. Европейский нигилизм. Письмо о гуманизме // Проблема человека в западной философии. М., 1988.

Контрольные вопросы

1. Что такое аксиология?

2. Кто из философов впервые применил понятие "ценности"?
3. Каким образом связаны онтология и аксиология?
4. Чем, по-вашему, обусловлено признание относительности ценностей?
5. Какие тенденции изменения ценностных ориентаций наметились в Новое время?
6. Каким образом связаны ценности и целеполагание?
7. Как вы можете охарактеризовать динамику ценностных ориентаций за последнее столетие?

Темы рефератов

1. Роль СМИ в формировании ценностей.
2. Ценностная обусловленность социального действия.
3. Возникновение и развитие аксиологии.
4. Отнесение к ценности и оценка.
5. Святыня и социальный идеал.
6. Просвещение как мифология Нового и Новейшего времени.
7. Ценности потребительского общества.
8. Социокультурная динамика: ценностный подход.
9. Расширение исторической морфологии в универсальную символику: сравнительные морфологические таблицы О. Шпенглера. "Одновременные эпохи духовной жизни".
10. Учение Платона о Благе.
11. Проблема ценностей в философии М. Шелера.
12. Истина, Добро и Красота в христианстве.

Глава 6

В. В. Томашов

ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ

- 1. Философия истории: объект, предмет, методологические подходы и цели.*
- 2. Всемирная история: концепции "стадийного историцизма".*
- 3. Цивилизационно-культурологический метод в философии истории.*
- 4. Экзистенциально-иррационалистические концепции и идея "конца истории".*
- 5. Философия истории и этнология.*

1. Философия истории: объект, предмет, методологические подходы и цели

Всем и каждому со школьных лет известна такая наука, как история, и нет, кажется, более популярной области знания, чем она. Возможно, это объясняется тем, что, познавая прошлое, человечество как бы ищет точку опоры в своей сегодняшней жизни, в настоящем, надеясь при этом, что она послужит основой, помогающей прояснить будущее.

Но одно дело – жить в гуще событий и процессов, а другое – пытаться относительно дистанцироваться от них, уметь как бы "вставать над ними" и пробовать их осмыслять и объяснять. Однако нередко мы чувствуем неудовлетворенность теми или иными "историческими" объяснениями прошлого – суть событий как бы ускользает от нас, а вновь открытые факты не вписываются в привычные схемы истории.

Стало быть, возникает вопрос: а всегда ли, когда имеет место сознательная процедура (рефлексия) по поводу конкретных фак-

тов и событий, мы "покидаем" область чисто исторического познания? Очевидно, не всегда, а лишь тогда, когда осуществляется осмысление истории в ее самых общих и глубинных проявлениях, когда вырабатываются подходы к историческому познанию, формируются его методы, анализируются результаты их применения. Это и есть сфера философии истории.

Философия истории – это философская дисциплина, создающая теорию исторического познания. Она ведет исследователей от явлений и фактов истории к познанию их сущности, от изучения конкретных событий к рассмотрению движущих сил, механизма и форм исторического процесса, позволяет приблизиться к пониманию смысла истории.

Объектом философии истории (так же как и исторической науки) выступает вся многообразная совокупность исторических событий, фактов, действий людей, имеющих заметные социальные последствия. Сюда же входят общественно значимые планы и мысли людей, идеально-духовные мотивы и установки их исторической деятельности.

Специфика *предмета философии истории* проявляется в ее проблематике, а также в особенностях постановки и теоретического осмысления этих проблем. Философия истории – это не просто один из разделов философского знания, но и особый подход к историческому материалу, когда само содержание исторического процесса становится предметом специфического философского воззрения и истолкования. Смысл человеческой жизни и действий в контексте изменяющихся времен, динамичных социальных структур, подвижных культур; человеческая судьба, ее внутренняя сопричастность этим историческим процессам, – вот, собственно, основное содержание философии истории как предмета.

Итак, основная задача философии истории как области философского знания, анализирующей историю человечества, состоит в том, чтобы "среди массы фактов истории выявить главные, определяющие и показать закономерности и тенденции развития исторических событий и социальных систем. При этом ... философия должна стремиться использовать разнообразные теоретические модели познания, рассматривать объект с разных сторон, избегать теоретического догматизма" (1; 51).

В философии истории за долгие годы ее существования как формы философского знания сложились свои традиции. Одна из них, чуть ли не самая устойчивая, рассматривает историю человечества как единый процесс, протекающий в едином времени, представляющий собой последовательную смену стадий (фаз, этапов): от низших к высшим. Другая традиция видит всемирную историю в ее пространственном проявлении, в целостности ее системного бытия в форме культуры и цивилизации. Для удобства дальнейшего их изучения назовем первую традицию *стадийной*, вторую – *цивилизационной*.

Следует добавить при этом, что есть и такие подходы к всемирной истории, которые нельзя назвать традиционными, например *экзистенциальный подход*, делающий основной акцент в изучении истории на субъективно-психические, индивидуально-ценностные, а порой – иррациональные факторы.

Обобщение пути, пройденного философией истории, показывает, что она решала и решает следующие *задачи*:

1. Установление главных причин и движущих сил истории: законов истории (если существование таковых вообще признается); природных, биологических, социальных и других факторов, обуславливающих развитие человечества (этногенез, культурогенез и социогенез); выявление сущности и содержания истории; фундаментальных структур этнических и социальных организмов.

2. Выяснение "смысла истории", что определяется как реализация определенных принципов, идей или ценностей в историческом развитии.

3. Выявление общей формы протекания истории (линия, круг, спираль и др.), что позволяет указать характер отношений между прошлым, настоящим и будущим.

4. Расчленение истории на эпохи, этапы, периоды, стадии и т.д., что позволяет изобразить ее как упорядоченный процесс, где каждый последующий по времени исторический отрезок обусловлен предыдущим.

Развитие философских воззрений на человеческую историю разворачивалось на протяжении многих веков – со времен Конфуция и Лао Цзы, Платона и Аристотеля. Однако автономизация философии истории, ее конституирование как особой ветви гума-

нитарного (философского) знания происходит сравнительно поздно – на рубеже XVIII–XIX веков.

Именно в век Просвещения Вольтер ввел в научный оборот само понятие "философия истории". В это время перед философской мыслью с особой актуальностью встают три вопроса: о связи человеческого сознания с социокультурной средой; о возможности соучастия человеческого сознания в процессе исторических изменений; о потенциальной возможности построения универсального человеческого общества. И только тогда история окончательно становится особым философским предметным полем.

XX век, поколебавший устои самой истории как таковой, многократно усилил интерес к философско-исторической проблематике. Целостность истории в эпоху мировых войн, безжалостных диктатур, геноцида, экологических катастроф, оказалась под вопросом.

Насколько существенна история человеческого общества для Бытия, для Сущего – что бы ни понималось под ним: божество ли, природа ли? Сводимо ли собственно Бытие к своему хронологически-эволюционному, т. е. историческому, аспекту? Существуют ли в человеческом духе "сквозные", надисторические элементы – ценности, идеи, методы? Имеет ли сама история какой-то смысл, или же она суть стохастический процесс, развивающийся "в сторону" наиболее вероятных состояний? Возможно ли найти сегодня связь со всем тем творческим и духовным наследием, которое и составляет содержание исторического процесса? Таковы примерно основные темы трудов разных и непохожих друг на друга мыслителей XX века – Анри Бергсона, Освальда Шпенглера, Арнольда Тойнби, Карла Поппера, Пьера Тейяра де Шардена, Альбера Камю, Карла Ясперса, Хосе Ортега-и-Гассета, Николая Бердяева, Питирима Сорокина, Льва Гумилева и многих других.

Труды их во многом противоречат друг другу – но может ли быть иначе, ведь история во всем ее многообразии не может быть сведена к единому и постоянному набору базовых детерминант, который мог бы быть "универсальным ключом" к пониманию хода и сути исторического процесса.

2. Всемирная история: концепции "стадийного историцизма"

В основе стадийного видения всемирной истории лежит идея о ее развитии от низших форм к высшим, равно как и мысль о том, что каждая последующая стадия вытекает из предыдущей и образует ее продолжение, но в видоизмененной форме. Стадии всемирной истории в таком случае являются ступенями движения человечества к некоему итогу, который видится как завершение всех предыдущих усилий в обществе, где осуществлялись бы самые сокровенные и благородные человеческие идеалы.

Предпосылкой такого видения истории является представление о времени, в котором разворачивается история, как о стреле, полет которой происходит из прошлого через настоящее в будущее безвозвратно, однонаправленно. Кроме того, такое толкование событий предполагает признание единства народов, сходство их судеб и устремлений. Таким образом, в основе этого подхода прямо или косвенно присутствует человек, его здравый смысл, его деятельность, его разум, его надежды и чаяния. Можно сказать, что человек живет в истории, он ее участник и творец; и это во многом объяснит положительное отношение большого числа людей к идее стадийного прогресса общества.

Это самые общие предпосылки, но они, будучи принятыми и осознанными людьми, неизбежно порождают вопрос о причинах развития человечества, о факторах, лежащих в основании общего исторического механизма. Вот почему в рамках этого подхода господствует, как правило, детерминизм, и самые различные факторы называются в качестве основополагающих: природные условия (климат, географический регион и т.д.), народонаселение, развитие производительных сил, развитие науки и ее внедрение во все сферы жизни, развитие техники и т. д.

Стадийное видение всемирной истории неизбежно предполагает идею прогресса человечества (от лат. *progressus* – движение вперед, *regressus* – возвращение). Это, в свою очередь, оказывает влияние на мироощущение людей, вносит в него оптимистическое начало.

Современная "стадийная" философия истории.

Наиболее используемым в западных учебниках является подход, при котором выделяют:

- 1) традиционное общество (докапиталистическое);
- 2) капиталистическое общество (включает раннюю, переходную форму индустриального общества, зародившуюся в XVII – XVIII вв. в Западной Европе, а также индустриальное общество, начиная с середины XIX в.);
- 3) постиндустриальное общество (с 60-х гг. XX в.).

Таким образом, человечество проходит как бы три "волны" цивилизации. В традиционном обществе преобладало сельское хозяйство, в индустриальном – промышленность, в постиндустриальном – сфера услуг, в которой определяющую роль играет информация. Информация в современном обществе стала фактором, влияющим на все его развитие.

Термин "индустриальное общество" появился в философской литературе благодаря основоположникам позитивистской социологии – О. Конту и Г. Спенсеру. Понятие "постиндустриальное общество" ввел в научный оборот современный американский ученый Д. Белл. Отличие индустриального от постиндустриального общества, как полагает Д. Белл, состоит в том, что "осевым институтом" индустриального общества является частная собственность, а постиндустриального общества – творческое знание.

Вот уже более трети века широко известна и нашла многих сторонников концепция Уолтера Ростоу, названная им "теорией стадий экономического роста". В своей работе "Стадии экономического роста. Некоммунистический манифест" Ростоу выделяет пять стадий в развитии общества: 1) традиционное общество; 2) стадия создания предпосылок для подъема; 3) стадия сдвига; 4) стадия роста; 5) период высокого уровня массового потребления.

Исходя из предыдущей периодизации истории общества, можно понять, что такое традиционное общество, но другие стадии, выделенные У. Ростоу, требуют уточнения. "Общество в процессе перехода" – это период, когда создаются условия для "сдвига", то есть накапливаются условия, необходимые для перехода к индустриальной цивилизации. Период (стадия) "сдвига" – это период промышленной революции, которая была связана с

изменением методов производства. Стадия "роста" – "это стадия, когда экономика демонстрирует, что у нее есть технические и предпринимательские возможности производить если не все, то почти все, что она предпочитает производить" (8; 51–52).

Как видно, "теория стадий экономического роста" очень близка подразделению всемирной истории на традиционное, индустриальное и постиндустриальное общество. Отличие ее от марксистской концепции заключается в том, что критерием своей периодизации истории Ростоу делает не исторически меняющиеся отношения собственности, а развитие орудий труда.

3. Цивилизационный подход в современной философии истории: "pro" и "contra"

Сейчас термин "цивилизация" используется в истории, философии и культурологии весьма широко – потому и значений у этого термина множество.

"Философский энциклопедический словарь" дает три трактовки понятия "цивилизация":

1) цивилизация – это синоним культуры (в марксистской философии употребляется также для обозначения материальной культуры);

2) уровень, ступень общественного развития, материальной и духовной культуры;

3) ступень общественного развития, следующая за варварством (Л. Морган, Ф. Энгельс) (13; 733).

К указанным трем трактовкам можно добавить и определения, выработанные философами XX в.:

1) цивилизация – определенная ступень в развитии культуры народов и регионов (А. Тойнби, П. А. Сорокин);

2) ценность всех культур, носящая общий характер для всех народов (К. Ясперс);

3) конечный момент в развитии культуры того или иного народа или региона – его "закат" (О. Шпенглер);

4) высокий уровень материальной деятельности человека, орудий труда, технологии, экономических и политических отношений и учреждений (Н. Бердяев, С. Булгаков).

Однако в современной социальной философии, философии истории и культурологии под цивилизацией чаще понимают крупномасштабную социокультурную общность людей и народов.

Цивилизационный подход имеет множество достоинств, помогая раскрыть механизмы исторического развития, выявить многообразие (поливариантность) его путей и форм. Он позволяет в процессе философско-исторического анализа не отбрасывать варианты развития, на первый взгляд не отвечающие критериям какой-то одной культуры.

С его помощью можно выделить ряд существенных социально-культурных различий "восточной" и "западной" цивилизаций. Приведем лишь три примера:

1) по характеру связи личности и общества (восточная цивилизация ориентирована на общество, с полным подчинением ему человека; западная – на личность, ее индивидуализм, приоритеты интересов отдельного человека перед интересами общества);

2) по социально-психологическим установкам человека (человек Запада чаще всего не удовлетворен настоящим, ему свойственно стремление улучшать настоящее; в восточной культуре новое и старое должны уравниваться, нужно следовать традициям дедов и прадедов, великих учителей прошлого);

3) по характеру развития социокультурной жизни (изменения западного образа жизни скорее и чаще скачкообразны, чем плавны; восточные культуры развиваются более эволюционным путем, они стабильны, устойчивы, опираются на духовные ценности прошлого).

Но и цивилизационный подход к пониманию исторического процесса не лишен некоторых недостатков. В частности, в нем не учитывается связь между различными цивилизациями, не объясняется феномен повторяемости.

Представители многих современных философских школ частично или полностью отрицают принцип историцизма. К ним можно отнести П. Риккерта и В. Виндельбанда (неокантианство), К. Ясперса (экзистенциализм), представителей прагматизма и неопозитивизма.

Познакомимся с одним из вариантов доказательства несостоятельности принципа историцизма, который принадлежит пе-

ру английского философа-постпозитивиста *Карла Раймонда Поппера* (1902–1994).

Всю социальную философию К. Маркса К. Р. Поппер назвал "историцизмом", объясняющим весь исторический процесс в зависимости от классовой борьбы за экономическое превосходство. Поппер отрицал объективные законы исторического процесса, а поэтому – и возможность социального прогнозирования. "Вера в историческую необходимость является явным предрассудком, и невозможно предсказать ход человеческой истории ... научными методами". Итак, по Попперу, "историцизм – это бедный метод, который не приносит результатов" (14; 49).

В обоснование своей позиции К. Поппер приводит следующие аргументы:

1. Ход человеческой истории в значительной степени зависит от роста человеческого знания.

2. Мы не можем предсказать, каким будет рост научного знания.

3. Следовательно, мы не можем предсказать ход человеческой истории.

4. Это значит, что мы должны отвергнуть возможность теоретической истории.

С этими аргументами (как и со всей теорией "антиисторицизма", разработанной еще в 1920–1930-е гг.) можно спорить, но отрицать то, что она весьма популярна, сложно. Антиисторицизм Поппера отрицает исторический прогресс. Прогресс – это движение к какой-то определенной цели, цели же существуют только для человека – для истории они просто невозможны. Поэтому Поппер считает, что прогрессировать может только человек, защищая, например, демократические институты, от которых зависит свобода.

В своей знаменитой работе "Открытое общество и его враги" (1945 г.), отдавая должное усилиям и намерениям К. Маркса, отдельным его теоретическим положениям, Поппер, тем не менее, приходит к выводу о том, что «ни один из наиболее претенциозных исторических выводов Маркса, ни один из его "неумолимых законов развития" и ступеней истории, через которые невозможно "перескочить", ни разу не привел его к удачным предсказаниям».

Совершенно очевидным в марксизме Поппер считает элемент религиозности: пророчества К. Маркса давали веру рабочим в свою миссию и в великое будущее, и если события в какое-то время стимулировались этим в духе марксистских прогнозов, то это еще не говорит в пользу истинности этих прогнозов (14; 49–50).

Приведем возражения и других критиков линейного, "стадийного историцизма".

Э. Нагель, американский философ, также считает доктрину исторической неизбежности несостоятельной, так как никакие исторические факты не могут играть существенной роли в проверке истинности или ложности некоторых из ее разновидностей. Те же факты, которые могут подтвердить эту доктрину, не дают нам основания считать, что во всех исторических событиях проявляются единообразные, универсальные, неизменные законы развития и что индивидуальные, равно как и коллективные, усилия людей выступают определяющим фактором в преобразовании общества. Люди могут контролировать ход событий, но до некоего предела, положенного географическими условиями, биологическими задатками, способностями, культурой, технологией и т. д.

4. Экзистенциально-иррационалистические концепции и идея "конца истории"

Во второй половине XX в. обнаружилось, что неконтролируемое развитие производительных сил неизбежно вызовет глобальную экологическую катастрофу, поэтому сейчас многие ученые испытывают разочарование в прогрессе. Немецкий экзистенциалист М. Хайдеггер одним из первых в XX в. поставил вопрос о зловещем феномене техники. О том же говорили и писали последователь З. Фрейда, психолог и философ Э. Фромм, представители Римского клуба Дж. Форрестер и Д. Медоуз, многие другие.

Одним из предшественников современных "антипрогрессистских" философско-исторических умонастроений был Фридрих Ницше (1844–1900). Этот представитель предэкзистенциалистской "философии жизни" предложил иррационалистическое истолкование общественно-исторического процесса через понятие "жизни" как абсолютного и бесконечного начала мира, которое,

находясь в основе как материи, так и сознания, обладает творческой активностью. Исходя из положения, что мир есть воля к власти, которая воплощается в сверхчеловеке, Ницше создал всеобъемлющую концепцию волюнтаризма. Жизнь, являясь всепоглощающей категорией, есть вечное движение, которое философ обозначает понятием "становление". Все процессы духовной и физической жизни в своем постоянном течении предстают как различные модусы действия воли к власти. Учение Ницше возникло как противодействие механистическому воззрению на мир, которое утверждало поступательное развитие в социально-экономической и научно-технической сферах, что привело его к отрицанию прогресса. Однако положительным в философии Ницше является его стремление найти творчески-деятельное начало как причину всего сущего, т.е. бытия.

Один из основоположников экзистенциализма XX в., немецкий философ *Карл Ясперс* (1883–1969), исходя из собственной философской концепции, также попытался истолковать истоки и смысл истории.

Предмет своих философских изысканий Ясперс неоднократно уточнял по мере того, как ему самому он становился более понятным. В конце концов этим предметом оказался человек и история как основное измерение человеческого бытия.

Рассматривая ход мировой истории, Ясперс, в отличие от О. Шпенглера или А. Тойнби, полагает, что человечество имеет единое происхождение и единый путь развития, несмотря на кажущиеся отличия между отдельными обществами. Это положение принимается философом без доказательств, поскольку строго доказать его (как и его антитезис) невозможно. Но он не согласен и с материалистическим толкованием истории, выработанным марксизмом, согласно которому определяющую роль в истории играют экономические факторы.

По мнению Ясперса, история, как человеческая реальность, определяется факторами духовной природы; экономические же факторы, при всей их важности, играют подчиненную роль. Таким образом, мировой исторический процесс, согласно Ясперсу, обладает выраженным единством и основан на примате духовного начала. Ясперс провозглашает его постулатом философской

веры. Ставя вопрос таким образом, Ясперс возвращается к старой христианской традиции философии истории, которая рассматривает историю как однонаправленный линейный процесс, имеющий начало и конец, причем кульминацией истории (по Гегелю – "осью мировой истории") является явление Христа.

Реальная ось мировой истории должна иметь значение для всего человечества, а значит, возникает вопрос: существует ли в мировой истории такой момент, который мог бы быть принят за основу большинства культур, народов, обществ, мог бы продемонстрировать единство человечества и его истории?

Ясперс убежден, что такой "момент" существует. Он называет его "*осевым временем*" и относит на период между 800 и 200 годами до н. э. В этот промежуток времени возникли параллельно в Китае, Индии, Персии, Палестине и Древней Греции духовные движения, сформировавшие тот тип человека, который, согласно Ясперсу, существует и поныне. Человек здесь как бы впервые пробудился к ясному, отчетливому мышлению, возникла рефлексия, недоверие к непосредственному опыту и эмпирическому знанию – почва, на которой впервые произрастает философское мышление. "Это общее изменение человеческого бытия можно назвать одухотворением... Человек больше не замкнут в себе. Он неведом для самого себя, а потому открыт для новых безграничных возможностей" (см.: 15; 23).

Возможности человеческого совершенствования реализуются, по Ясперсу, не сами по себе, а в процессе установления и развития особой формы межличностного общения: "экзистенциальной коммуникации", существенным признаком которой является духовное единение людей в рамках "философской веры".

Между прочим, понятие "экзистенциальной коммуникации" по мере развития взглядов Ясперса претерпело существенную эволюцию. Если первоначально проблема возможности установления такой "коммуникации" ставилась философом в индивидуально-личностном плане, то позднее она приобрела значение всемирно-исторической задачи. Если человечество отречется, рассуждает Ясперс, от своей общности в судьбе и в вере, от общности высших духовных ценностей, спасающих человека в самых трудных, "пограничных" ситуациях, то возможность человеческого взаимопо-

нимания оборвется, а это может закончиться мировой катастрофой, атомным пожаром или экологическим катаклизмом. Поэтому проблема общечеловеческих ценностей, взаимопонимания, открытости друг другу различных типов обществ, народов, религий – не роскошь, а жизненная необходимость (см.: 15; 25).

Отсюда вытекает и особая роль философии в современном обществе. Гуманистическая философия, как говорит Ясперс, теперь перестает быть делом только узких кружков или университетских сообществ; она сегодня приобретает особую функцию – связать всех людей с помощью "*философской веры*". Этот тип веры должен служить противовесом против рационалистических утопий или эгоистических планов, претендующих на создание рая на земле для избранных, но в действительности разрушающих нравственные и культурные традиции человеческого общежития и ввергающих человечество в ад братоубийственных войн и взаимного недоверия.

В этом несомненная актуальность и гуманистическая ценность философско-исторических рассуждений Карла Ясперса.

Представителем "смешанного" методологического подхода к осмыслению истории был выдающийся русско-американский философ, социолог и культуролог *Питирим Александрович Сорокин* (1889–1968). На первый взгляд, разработанная им теория исторического процесса как циклической флуктуации основных типов культуры близка взглядам представителей цивилизационно-культурологического подхода. С другой стороны, тщательный анализ этой теории убеждает в том, Сорокин осуществил своеобразный теоретический синтез, объединив рационалистический (в основе своей – культурологический) анализ истории с лежащими, по его мнению, в основе исторического процесса иррационалистическими, ценностными факторами. Поэтому некоторые теоретические размышления Сорокина по духу своему и по сути близки идеям видных экзистенциалистов и неотрейдистов XX в. (К. Ясперса, Ж.-П. Сартра, Э. Фромма).

Рассматривая ход исторического процесса, Сорокин делает акцент на том обстоятельстве, что анализ исторического процесса есть по сути анализ социальной жизни общества. История – динамический процесс, а не разрозненное собрание статичных фак-

тов. Единственным фактором, способным повлиять на ход исторических изменений, становятся стабильность или, наоборот, распад культурной сверхсистемы, определяющей доминантные черты поведения членов этого общества.

Вопрос о доминантах исторического процесса, в конечном итоге, сводится к вопросу о детерминантах, определяющих типы человеческого поведения. Сорокин полагает, что люди, вступившие в систему социальных взаимоотношений под влиянием комплекса факторов различной природы, только тогда становятся обществом, когда оказываются способными к выработке общественно приемлемых стереотипов поведения, основанных на нормах и ценностях, равнозначимых для всех. В результате формируется некое конституирующее общество социальное "эго". Это означает, что каждое общество можно понять и описать только сквозь присущую ему призму культуры: значений, норм, ценностей. Эти элементы составляют основу системы, которая есть единовременное культурное качество.

Ценностные системы можно свести к четырем императивным идеалам: идеал когнитивной, познавательной деятельности – Истина, эстетический идеал – Красота, идеал социального действия – Добро; и, наконец, интегральный идеал социального целого – Польза. Любая социальная активность может быть объяснена в этих универсальных категориях.

Таким образом, центральным понятием философии истории Питирима Сорокина становится понятие "*ценность*". Именно это определяет облик общества, типичное поведение его членов, а в конечном итоге, его судьбу. Именно ценностное "сближение" народов (вспомним "экзистенциальную коммуникацию К. Ясперса) способствует сегодня процессу социокультурной конвергенции стран и систем. И процесс этот неостановим – он не зависит от воли и желания политиков.

В 1960 г. П. Сорокин выдвинул *теорию конвергенции*, то есть сближения, синтеза двух противоположных социальных систем – демократий западного образца и российского (советского) коммунизма. Это было знаменитое эссе "Взаимное сближение США и СССР к смешанному социокультурному типу". Оно тогда наделало немало шума, поскольку вышло в свет в годы, когда каждая из

упомянутых в заглавии стран была абсолютно уверена в истинности собственной социальной системы и в беспредельной порочности таковой у своего антагониста. Сорокин же посмел выразить свое неудовлетворение обеими социальными системами.

С его точки зрения, на наших глазах разворачиваются два параллельных процесса – упадок капитализма (что связано с разрушением его первооснов – свободного предпринимательства и частной инициативы) и кризис коммунизма, вызванный его неспособностью удовлетворять элементарные жизненные потребности людей. При этом саму концепцию коммунистического (то есть советского) общества Сорокин считает глубоко ошибочной. Экономика такого общества и его идеология суть, по его мнению, разновидности тоталитаризма. К такому положению России привело кризисное состояние, в котором страна находилась перед революцией, завершившееся тоталитарной советской конверсией. Дальнейшее развитие России с неизбежностью приведет к детоталитаризации общества, к восстановлению институтов Свободы. А следовательно, если в будущем удастся избежать кризисных состояний, то коммунистический режим в России обязательно рухнет – поскольку, говоря образно, коммунизм может выиграть войну, но не может выиграть мир. Напомним, что это было написано 1960 г., когда СССР казался мощнейшим государством мира – и не только себе самому, но и своим врагам.

Но суть конвергенции не только в политических и экономических переменах, долженствующих наступить после падения коммунизма в России. Суть ее в том, что системы ценностей, права, науки, образования, культуры этих двух стран – СССР и США (а если быть точным, то двух систем) – не только близки друг другу, но и как бы движутся одна навстречу другой. Словом, конвергенция вполне может привести к образованию смешанного социокультурного типа.

Эта концепция поначалу была встречена в штыки даже в США, не говоря уж о нашей стране. Имя Сорокина надолго стало "табу", а теория социокультурной конвергенции неустанно проклиналась ревнителями коммунистической идеологии. И лишь после распада Советского Союза труды всемирно известного социолога и философа начали печататься на его Родине (17).

Уже на исходе перестроечных лет эта теория получила своеобразное развитие в наделавшей много шума парадоксальной концепции *Френсиса Фукуямы*, американского ученого японского происхождения.

Фукуяма считает, что на реальный процесс развертывания истории в XX в. громадное влияние оказывают идеологии – либерализм, фашизм, коммунизм. Так называемый "конец истории" не обернулся ни коммунизмом, ни фашизмом, ни "технотронным" капитализмом, ни прямой конвергенцией – социокультурным синтезом капитализма с социализмом (как это предсказывали в 1950–1960-е гг. многие западные социологи, и в частности П. А. Сорокин).

Фукуяма, основываясь на теории конвергенции и исторических изменениях, происходивших в СССР, сделал вывод о том, что с крахом коммунизма как исторически значимой общественной системы из мировой истории удаляется последнее глобальное противоречие, противоречие между двумя системами.

Мир становится монополярным, поскольку ценности либеральной демократии торжествуют там, где они ранее отрицались. А это означает, что история как бы лишается своей движущей силы, поскольку только глобальное противоречие способно заставить вращаться колесо исторического процесса. И, несмотря на то, что локальные противоречия и локальные конфликты вполне возможны, глобальная, общемировая история должна, с этой точки зрения, прекратить свое развитие.

5. Философия истории и этнология

Философия истории шла от рассмотрения событий и фактов к их обобщению и далее к проникновению в сущность исторического процесса все более и более глубокого порядка. Если первые философы истории еще подходили к историческим процессам как явлениям общественным, то с течением веков последующие ученые делали вывод, что историческое бытие – часть единого целого, называемого Космосом, Вселенной, Природой, Абсолютом, Богом и т.п. Как человек – наполовину существо биологическое, а наполовину – социальное, так и история, творимая им, состав-

ляет природное и социальное единство не только внешне, но и внутренне, в своей сути.

Философско-историческая мысль постепенно проникала в природу *этноса*. Человеку всегда было интересно знать, как возникают народы, почему их много и почему они стоят на разных уровнях развития, в чем причины возникновения и исчезновения народов?

На эти вопросы ученые давали самые разные ответы. Большинство из них рассматривало этносы как социальное явление. Но с накоплением знаний ученые приходили к мысли, что сущность этноса лежит глубже, в природе, ибо он своими корнями уходит в нее как высшее проявление ее естественного развития.

Проникновение в глубинные основы исторического процесса стало возможным только тогда, когда *этнография* (наука, описывающая народы) превратилась в *этнологию* (науку возникновения и развития этносов – науку об этногенезе).

Прежние философы не видели того простого обстоятельства, что человечество состоит по своей структуре не столько из населения, народов, обществ, культур, цивилизаций, сколько из этносов, которые возникают, развиваются и со временем исчезают, уступив место другим этносам, которые постигает та же участь, что и их предшественников. Этносы составляют основу населения, народов, обществ, создают культуры, цивилизации. Следовательно, для того чтобы понять суть исторического бытия, необходимо выяснить, что собой представляют этносы, каковы причины их возникновения, фазы развития и обстоятельства исчезновения.

Таким образом, *философские проблемы этногенеза*, разработка которых стала возможной благодаря трудам Л. Н. Гумилева (1912–1990), являются важной составной частью философии истории (18).

Лев Николаевич Гумилев, сын Николая Гумилева и Анны Ахматовой, несомненно, одна из наиболее ярких, но и наиболее спорных фигур отечественного гуманитарного знания середины – конца XX в. Будучи сыном "врага народа", расстрелянного по приговору ВЧК, он многие годы провел в лагерях и тюрьмах, его научные труды в области истории и этнологии в советское время практически не публиковались. Лишь на закате жизни ученого,

во времена перестройки (идеи которой, кстати, он так до конца и не принял), его работы были изданы массовым тиражом, создан "Фонд Л. Н. Гумилева", предприняты шаги по изучению его обширного наследия.

Предметным полем исследования исторического процесса Гумилев полагает не национальное государство, культуру или цивилизацию, а этнос – народ, обладающий самобытной культурой и создающий цивилизацию. С его точки зрения, только на этническом уровне рассмотрения исторического процесса возможно непротиворечивое постижение многих существенных сторон исторического процесса, и именно история и география этноса во многом определяют сам его ход.

С точки зрения Гумилева, *этнос – это особая сущность*, не сводимая к таким понятиям, как общество, раса или популяция. Этнос может быть подразделен на более мелкие таксономические единицы – такие, как консорции, нестойкие объединения, или группы людей, которые соединены общностью исторической судьбы: артели, секты, банды и т. д. Сохранившись на протяжении ряда поколений, они становятся конвиксиями, то есть группами людей, объединенных общим бытом и семейными связями. Конвиксии неустойчивы, но уцелевшие из их числа вырастают в субэтносы, а в некоторых случаях – в особые этносы.

Наиболее существенной характеристикой этноса, введенной Гумилевым, является *пассионарность*. *Пассионарность* – это особая энергетическая характеристика общества, определяемая как характерологическая доминанта, необоримое внутреннее стремление (осознанное или, чаще, неосознанное) к деятельности, направленной на осуществление какой-либо цели (часто иллюзорной). Заметим, что цель эта представляется пассионарной особи иногда ценнее даже собственной жизни, а тем более жизни и счастья современников. Пассионарность имеет модусы: от гордости и тщеславия до ревности и алчности.

Гумилев убежден в том, что человек есть существо, обладающее собственным энергетическим полем. Природа этого поля загадочна; рассуждая о ней, автор поневоле вынужден говорить общими фразами и ссылаться на В. И. Вернадского и его концепцию биогеохимической энергии живого вещества биосферы,

строго говоря, к гипотезе пассионарности имеющей весьма косвенное отношение. Человек же как часть природы может обладать различной пассионарной энергией – высокой и низкой, качество это врожденное и не поддающееся никакой коррекции. Кроме того, уровень пассионарности может быть определен для этноса в целом – как сумма или суперпозиция индивидуальных пассионарных полей.

Изменение уровня пассионарной энергии в обществе, то есть пассионарной напряженности, описано Л. Н. Гумилевым в следующих терминах:

на низком, субпассионарном, уровне находятся люди и общества, не способные удовлетворять и регулировать вожделения;

на среднем – гармоническом – уровне находятся люди и общества, живущие в гармонии с окружающей средой и полностью к ней адаптированные;

наконец, на высоком уровне пассионарного напряжения могут быть выделены следующие доминантные типы поведения: стремление к благоустройству без риска для жизни; поиск удачи с риском для жизни; стремление к идеалу знания и красоты; стремление к идеалу успеха; стремление к идеалу победы; жертвенность.

При этом система может развиваться как вверх (пассионарное напряжение растет), так и вниз (пассионарность падает). Для каждого из уровней пассионарности один из доминантных типов является основным. Разумеется, в обществе всегда встречаются люди, находящиеся на иных пассионарных уровнях, но большинство пассионариев данного общества принадлежат к основному типу, определяя уровень пассионарной энергии этноса.

Уровень пассионарной энергии в данном этносе определяет его судьбу в любой данный исторический момент. Исходным состоянием общественной системы с низким уровнем пассионарности является *гомеостаз* – то есть равновесие с окружающей средой. Такое состояние этноса может продолжаться очень долго и нарушается в связи с пассионарным толчком – резко ограниченной во времени и пространстве мутацией, результатом которой является рождение детей, обладающих высокой пассионарной

энергией (пассионариев). Подрастая, они увеличивают пассионарный заряд данного этноса и изменяют его историческую судьбу.

Пассионарный толчок – явление достаточно редкое. Гумилев насчитывает 9 таких "толчков", произошедших на Евразийском материке в историческую эпоху, причем каждый из них породил и изменил историческую судьбу нескольких цивилизаций

Так, первый толчок, датируемый XVIII в. до н. э., сказался на исторических судьбах Египта и Междуречья, цивилизации которых к тому времени существовали минимум несколько веков; пятый (I век н. э.) – оказал влияние на огромной территории от Швеции (породив движение готских племен от Балтики к югу) до Красного моря (вызвав в итоге Иудейскую войну и появление Талмуда), а девятый, случившийся в XIII в., привел к расширению Литовского княжества, возвышению Москвы, созданию Оттоманской Порты и росту могущества Эфиопии.

Существенным при понимании природы всех этих изменений является осознание того, что они первоначально происходят в ограниченных зонах пассионарного толчка – территориях, на которых отмечено появление новых пассионариев. Эти зоны близки к геодезическим линиям и четко ограничены во времени – мутации продолжаются всего год-полтора. За пределами *зоны пассионарного толчка* (ширина ее 200–300 км, длина может достигать многих тысяч километров) пассионарного всплеска не происходит.

Гумилев рассматривает четкую локализацию зон пассионарных толчков в пространстве и во времени как аргумент в пользу космического происхождения сил, их породивших. По его мнению, пассионарные толчки вызваны к жизни либо солнечной активностью, либо излучением галактического происхождения. Сам он склоняется ко второй гипотезе – космические лучи, отклоненные магнитным или гравитационным полем планеты, вполне могут быть сфокусированы в геодезические линии. Но дело в том, что за год-полтора, которые длится пассионарный толчок, Земля, в силу своего суточного и годового вращательного движения, успеет многократно подставить всю свою поверхность под мутагенные лучи и никакой пространственной локализации зоны пассионарного толчка может не произойти. Одним словом, природа пассионарности по-прежнему загадочна и непонятна...

События после пассионарного толчка разворачиваются следующим образом: общество, доселе находящееся в *фазе гомеостаза*, через 20–25 лет после момента толчка, вступает в *фазу подъема* – сначала скрытого, а затем явного. Фаза подъема продолжается около 300 лет, а пассионарная напряженность при этом возрастает с уровня гомеостаза до уровня, соответствующего стремлению к идеалу победы. На всем протяжении фазы подъема количество пассионарной энергии в данном этносе нарастает. Общество при этом развивается сначала медленно, а затем все быстрее и быстрее. Этнос, зародившийся в начале фазы подъема, в конце ее уверенно вступает на историческую арену.

За фазой подъема следует *акматическая фаза*, характеризующаяся прекращением роста пассионарной напряженности. Ее уровень все еще очень высок и колеблется от стремления к идеалу победы до жертвенности. Но дальнейшего роста и накопления потенциала уже не происходит. Система испытывает пассионарный перегрев. Общество буквально раздирается на части неуемной активностью пассионариев и, стремясь к самосохранению, "выплескивает" пассионарную энергию за собственные пределы. Начинается территориальная экспансия, и в ее процессе уровень пассионарной напряженности неизбежно снижается. Этнос как бы избавляется от избытка пассионарной энергии, "сбрасывая" ее в многочисленных войнах и конфликтах. Акматическая фаза также продолжается около 300 лет.

Следующей является *фаза надлома*, для которой характерно быстрое снижение пассионарной напряженности вплоть до уровня поиска удачи с риском для жизни. Эта фаза продолжается всего 150 лет. Уровень пассионарного напряжения при этом достаточно высок, и именно эта фаза впоследствии осознается как "золотой век". В это время получают свое наивысшее развитие науки, ремесла, искусства. Этнос становится уже настолько зрелым, что оказывается способным породить высокую культуру.

После надлома следует *инерционная фаза*, когда уровень пассионарной напряженности колеблется, снижаясь до стремления к благоустроенности без риска для жизни. Эта фаза продолжается 300 лет, и главные изменения, происходящие в это время, связаны не с самим этносом, а с вмещающим его ландшафтом. Эта фаза

характеризуется бурным ростом населения, что объясняется снижением пассионарной напряженности и, следовательно, прекращением войн и конфликтов. Резко увеличившееся в численности население столь же резко увеличивает нагрузку на природную среду, причем результаты часто оказываются катастрофическими.

Наконец, наступает время *обскурационной фазы*. Число субпассионариев, бывшее примерно постоянным на всех фазах этногенеза, начинает увеличиваться в силу того, что снизившийся уровень пассионарного напряжения позволяет им конкурировать с остальными членами социума. Результатом является еще большее снижение пассионарности данного этноса, что приводит к социальному застою и культурному регрессу.

Этнос достигает уровня гомеостаза, на котором он находился около 1200 лет назад, в момент пассионарного толчка, но не удерживается на нем и скатывается на субпассионарный уровень. Иногда этносу удается стабилизироваться на уровне гомеостаза, и тогда он вступает в *мемориальную фазу* развития, и даже более того – он может испытать повторный пассионарный толчок, что приводит к регенерации этнического организма. Но чаще этнос продолжает существование в мемориальной фазе как реликт, гордый памятник самому себе и своему былому величию. И это еще лучший удел, альтернатива которому – распад и прекращение исторического существования.

Таковы общие фазы процесса этногенеза, которые этнос проходит от зарождения через расцвет и до гибели. Общая закономерность исторического процесса целиком и полностью определяется описанными этапами. Пассионарность оказывается одним из ключевых факторов человеческой истории, и постижение ее природы становится настоящей необходимостью.

С точки зрения современной науки природа пассионарности как вида энергии совершенно неясна. Однако даже если жизнь и опровергнет теорию этногенеза, созданную Л. Н Гумилевым, в одном его заслуга несомненна – благодаря его трудам интерес к вопросам как самой истории, так и ее философии стал достоянием куда более широких слоев интересующихся этой проблематикой людей, чем ранее.

Литература

1. Социальная философия. М., 1996.
2. Степанова А. С. К вопросу о парадоксах философии истории Посидония // Жебелевские чтения – 3. Тезисы докладов научной конференции 29–31 октября 2001 г. СПб., 2001.
3. Творения блаженного Августина Епископа Иппонийского. Киев, 1901–1915.
4. Августин Аврелий. Исповедь блаженного Августина Епископа Иппонийского. М., 1991.
5. Антология мировой философии. В 4 т. Том 3. Буржуазная философия конца XVIII – первых двух третей XIX в. М., 1971.
6. Фихте И. Г. Основные черты современной эпохи // Мир философии: Книга для чтения. Ч. 2. М., 1991.
7. Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб., 1993.
8. Человек и общество. Основы современной цивилизации: Хрестоматия. М., 1992.
9. Чешков М. А. Понимание целостности мира: в поисках неформационной парадигмы // Мировая экономика и международные отношения. 1990, № 5.
10. Лосский Н. О. История русской философии. М., 1991.
11. Шпенглер О. Закат Европы. Очерки морфологии мировой истории. Т. 1. М., 1993.
12. Тойнби А. Дж. Постижение истории. М., 1991.
13. Философский энциклопедический словарь. М., 1989.
14. Поппер К. Р. Нищета историцизма // Вопросы философии. 1992. № 4.
15. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1994.
16. Алексеев П. В. Философы России XIX–XX столетий. Биографии. Идеи. Труды. М., 2002.
17. Сорокин П. А. Человек. Цивилизация. Общество. М., 1992.
18. Гумилев Л. Н. Конец и вновь начало. М., 1994.

Контрольные вопросы

1. Каковы объект и предмет философии истории?
2. Охарактеризуйте основные задачи философии истории?
3. Кому принадлежит введение в научный оборот понятия "философия истории"?
4. В чем суть концепции "стадийного историцизма"?
5. Кого и почему считают основоположником европейской философии истории?

6. Каков критерий различия "земного" и "небесного" "градов" в философии истории Аврелия Августина?
7. С чего начинается историческое развитие культуры, согласно мнению Д. Вико?
8. В чем видел движущую силу исторического прогресса Ж. А. Кондорсе?
9. В чем видел И. Кант суть выполнения "тайного плана природы" в историческом аспекте?
10. Назовите и охарактеризуйте основные стадии исторического процесса в философии истории Г. Гегеля.
11. Каково соотношение понятий "способ производства" и "базис" в формационной концепции истории К. Маркса?
12. Каков критерий различия "индустриального" и "постиндустриального" общества в понимании Д. Белла?
13. Каково соотношение понятий "культура" и "цивилизация" в философии истории О. Шпенглера?
14. Каковы три основных необходимых компонента генезиса цивилизаций в философии истории А. Тойнби?
15. В чем заключаются основные доводы критиков историцизма К. Поппера и Э. Нагеля?
16. Каков смысл понятия "экзистенциальная коммуникация" в философии истории К. Ясперса?
17. Каково место ценностей в философии истории П. Сорокина?
18. Как исторически проявлялись, согласно Л. Н. Гумилеву, "пассионарные толчки"?

Темы рефератов

1. "Субстанциональная" и "рефлексивная" философия истории.
2. Формирование предпосылок философии истории в эпоху Античности.
3. Философско-исторические взгляды Посидония.
4. Философия истории Августина.
5. Светская философия истории эпохи европейского Возрождения.
6. Этнопсихология Д. Вико.
7. "Прогрессистская" философия истории Ж.А. Кондорсе.
8. Философия истории эпохи европейского Просвещения.
9. И. Кант и Г. Гегель: история как развитие человеческого разума и свободы.
10. Критический анализ марксистского формационного подхода к анализу исторического развития общества.
11. Трактровка истории в "философии жизни" Ф. Ницше.
12. Культурно-цивилизационная концепция истории О. Шпенглера.

13. "Постижение истории" А. Тойнби.
14. Критика историцизма К. Поппером.
15. Антиисторицизм Ф. Фукуямы.
16. "Смысл и назначение истории" в понимании К. Ясперса.
17. Психоаналитическая трактовка исторического процесса.
18. Философия истории славянофилов в России.
19. Философия истории российского западничества.
20. Философия истории П. Я. Чаадаева.
21. Философия истории В. С. Соловьева.
22. Философия истории Н. А. Бердяева.
23. Философия истории Л. П. Карсавина.
24. "Ценностная" философия истории П. А. Сорокина.
25. Философия истории и этнология (концепция Л. Н. Гумилева).

ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ: теория культуры и славянофилы

1. *Что есть культура?*
2. *Соотношение культуры и религии.*
3. *Философия культуры Н. Я. Данилевского: славянофильство versus западничество.*

1. Что есть культура?

В современной культурологии не утихают споры о значении понятия "культура". Даже краткий обзор толкований этого понятия дать нелегко. Культуру определяют как "систему норм и ценностей", как "память человечества", как "совокупность знаковых систем", как "способ жизни человека", как "способ адаптации к природе".

Иногда фокус культуры видят в реальной, развертывающейся в пространстве и времени творческой деятельности. Тогда культура предстает как система выразительных форм, закреплённых в камне, металле, звуке, зрительном образе. Но чаще ее понимают как систему идеальных норм и ценностей, которые лишь неполно и приблизительно реализуются в поступках и создаваемых вещах. А. Л. Кребер, американский этнограф, говорил, что культура – это "поток продуктов духовного опыта", что все цивилизации "существуют лишь в уме": "Порох, текстильное мастерство, машинная индустрия, право, телефоны не передаются от поколения к поколению. Передаются восприятия, знания, определенным образом истолкованные и осмысленные, то есть идеи в платоновском смысле".

Специфика понимания культуры во многом зависит от мировоззрения и профессиональной позиции ученого. Широкое философское понятие культуры предполагает признание в ней различных (в том числе и противоречивых) составляющих: материальной и идеальной, структурной и процессуальной, архетипической и индивидуальной, чувственно зримой и интеллектуально осознанной. Культура есть память и традиции – но также изобретательство, творческая деятельность. С помощью культуры человек приспосабливается к среде своего существования, но ею же он и утверждает себя в мире, в природе, в безличном социуме. Фундаментом культуры служит материальная жизнь, но ее фокусом является жизнь духа.

В самом широком смысле понятие "культура" обозначает все то, что создано руками и разумом человека. Культура отличает человека от животных, а общественную жизнь – от природной. Культура передается от поколения к поколению посредством традиции, языка, обучения и подражания, а не путем биологического наследования. Она усваивается личностью в процессе социального становления. Культура включает в себя главным образом общепринятые образцы и в меньшей степени индивидуально значимые действия.

Таковы основные соображения, которые можно высказать о понятии "культура". С другой стороны, существует несколько отличных друг от друга феноменов, которые могут быть названы культурой.

Во-первых, часто говорят об индивидуальной культуре, или *культурности*. Это воспитанность, образованность, знание мировой истории и искусства, развитость ума, памяти, аккуратность, ответственность, самообладание и ряд других качеств личности. Культурность изучается главным образом педагогикой, этикой, психологией.

Во-вторых, культурой можно назвать *специфический образ жизни, отличающий человека от животного*. Его признаки – разумная деятельность, труд, использование знаков и символов, социальность. Культура, понятая таким образом, изучается социальной и философской антропологией.

В-третьих, культурой мы называем *совокупность форм и результатов человеческой деятельности*, закрепившихся в общественной практике и передаваемых от поколения к поколению путем языка, символов, обучения и подражания. Культура как особенная сфера общественной жизни, как подсистема общества, отвечающая его потребностям и выполняющая в нем определенные функции, изучается социальными науками.

В-четвертых, культурами называют ограниченные местом и временем *человеческие общности*, сосуществующие или сменяющие друг друга в ходе истории. Это, скажем, Египет, Греция, Рим, Китай, Индия, Европа. Эти общности, изучаемые историей, называют также *историческими личностями, субъектами исторического процесса*. Каждая из них имеет свою общественную систему, культуру. Их правильнее было бы назвать цивилизациями.

Строго говоря, объектом изучения в культурологии является культура как подсистема общества, т. е. феномен третьего типа. Но он изучается не только культурологией, но и социологией, этнографией, археологией. С другой стороны, культурологи изучают исторические культуры, культуру личности и биоантропологические основы культурной деятельности. Современная наука наиболее интенсивно развивается на стыках научных дисциплин. Она ставит проблемы, для решения которых нужно располагать данными, поставляемыми разными отраслями знания.

2. Соотношение культуры и религии

Еще совсем недавно в популярной марксистской литературе в предельно вульгарной форме воспроизводилось просветительское понимание религии как чего-то стоящего "вне культуры". В соответствии с таким пониманием Средние века, например, трактовались как "темный провал" в истории. Религия рассматривалась как результат обмана, невежества, средоточие обскурантизма. Утверждалось, что она уводит от жизни, нравственно унижает человека, препятствуя развитию личности.

Сегодня начинает преобладать другая точка зрения: религия – полноправная часть культуры, возможно, даже более важная, чем наука, искусство и философия.

Уже одно только сходство между словами "культ" и "культура" позволяет говорить о смысловой близости этих понятий. Оба происходят от одного корня. Культ есть почитание, обожествление какого-либо существа, вещи или явления. Культура есть выделение из природы каких-то ее частей, их облагораживание, возделывание. Однако культура создается человеком. Культ же (религия) есть результат откровения Бога человеку.

Исторически и по существу дела религия во многом *предшествует* культуре. Уже на заре цивилизации религия помогла изобрести календарь и заставила египетских жрецов вычислять время солнечных затмений с такой точностью, что стало возможно их предсказывать. Религиозные мотивы и проблемы активизировали развитие философии, логики, математики, алхимии, астрономии. Особенно большую роль в развитии человеческой цивилизации сыграли *мировые религии*: иудаизм, христианство, буддизм, ислам и конфуцианство.

Вся европейская культура опирается на христианство. Несмотря на разнообразие языков и типов сознания, Европа являет собой единую цивилизацию именно благодаря христианству. Из практики религиозного культа вышли архитектура, музыка, живопись. В моральной сфере христианство принесло с собой особый взгляд на человека как на существо, наделенное свободой, разумом, чувством ответственности и способностью к любви. Победа христианства над более богатой и развитой языческой культурой Античности объясняется его способностью дать ответы на вопросы о смысле жизни и смерти, о взаимоотношениях людей, об их историческом бытии.

Через проповедь Христа и апостолов в сознание людей входили христианские добродетели. Христианство требовало честности в делах и мыслях, смирения, готовности разделить участь страждущих, оказать помощь, подать милостыню. Оно прививало чувство благодарности за возможность совершить доброе деяние, учило избегать тщеславия, гордости, молиться даже за врагов. В каждом человеке оно видело живую и бессмертную душу, всегда способную возродиться.

В Новое время, начиная с Возрождения, в Европе происходило освобождение культуры от церковного попечительства, кото-

рое особенно ускорилось благодаря Реформации. Секуляризация (обмирщение) культуры была связана с ослаблением веры, с расширением сферы действия общественно-политических и экономических ценностей, а также с успехами науки, которая отвоевывала у религии одну область за другой. Секуляризация привела к быстрому развитию научных исследований и технического изобретательства, расцвету светского искусства, а также к освобождению чувств – эстетических и любовных – от аскетически целомудренной христианской морали.

Секуляризацию нельзя понимать только как "очищение" культуры от религии. Фактически происходило превращение религиозных норм и ценностей в бессознательные психические установки, действие которых распространялось на самый широкий круг отношения. Происходило как бы смешение светских и священных ценностей. В частности, физиологическая жизнь, быт, экономические отношения, которые в Средние века как бы не замечались, не культивировались, получили теперь божественную санкцию, в них было внесено духовно-моральное содержание.

Но развитие отношений между религией и культурой на этом не закончилось. Несмотря на то, что вне Церкви в Новое время формировалась мощная сфера светской культуры (и прежде всего в форме науки), во многих странах (в частности, там, где господствуют ислам или католицизм) влияние религии на светские дела по-прежнему очень велико.

В XIX в. успехи науки были столь заметны, что даже самые выдающиеся умы готовы были поверить, что наука всемогуща, что она способна дать ответы на все вопросы, которые Церковь считает неразрешимыми для человеческого ума.

Но научно-техническая эйфория (безоглядная вера в прогресс, в возможность "удобно устроиться на земле без Бога", всех сделать равными, одеть и накормить) была довольно кратковременной. Две мировые войны, экологический кризис, угроза атомного уничтожения, абсурдная, беспрецедентная жестокость коммунистических тоталитарных режимов, разгромивших в своих странах Церковь, крах социалистической идеологии и вырождение свободы во вседозволенность, в разгул низменных инстинктов заставили обитателей христианского мира, да и всех жителей

Земли, по-новому взглянуть и на роль секуляризации, и на будущее религии и Церкви.

Сегодня трудно сказать, каким путем пойдет дальнейшее развитие религии и какими будут отношения религии и культуры. Вряд ли в обозримом будущем могут осуществиться замыслы объединения Церквей. Стирание различий между религиями представляется столь же маловероятным и столь же бессмысленным делом, как и стирание различий между языками, нациями, между городом и деревней, между государством и Церковью. Культура ценна многообразием и богатством возможностей. Но важно, чтобы везде соблюдались принципы свободы выбора вероисповедания, терпимости к иноверцам и чтобы религии не замыкались каждая в себе, а вели друг с другом свободный и уважительный диалог.

3. Философия культуры Н. Я. Данилевского: славянофильство *versus* западничество

Теория культурно-исторического развития, изложенная Н. Я. Данилевским (1822–1885) в его знаменитом труде "Россия и Европа" (1), существенно отличалась от концепций всемирной истории, господствовавших в науке XVIII–XIX вв. Идеи Данилевского стали одним из первых вариантов учения о культурно-исторических типах, о различных цивилизациях.

В книге Н. Я. Данилевского "Россия и Европа" впервые в широком объеме были представлены принципиальные вопросы, составляющие содержание культурологи. Его книга – замечательный памятник русской общественной мысли XIX столетия – стоит как бы в стороне от основного русла развития русской философии и социологии. Она представляет собой любопытный гибрид, сочетающий в себе элементы естественно-научного, этнографического и философского понимания культуры.

В этой работе, не все главы и страницы которой равноценны, необходимо различать три смысловых слоя, три плана рассмотрения одних и тех же проблем. Автор выступает как бы в трех лицах: рассерженный патриот-журналист, стоящий на страже

имперских интересов России; беспристрастный и вдумчивый натуралист-обществовед; религиозный мыслитель.

Первый – поверхностный и весьма тенденциозный слой работы Данилевского – *идейно-публицистический*. Здесь книга предстает как острый политический памфлет, отвечающий на вопрос: *почему Европа ненавидит Россию?* Ответ дается в духе традиционного славянофильства. Утилитарность, эгоизм и "насильственность" европейского человека противопоставляются соборности, нравственности и бескорыстию русского характера. Данилевский постоянно полемизирует с европейским общественным мнением, говорит о реальных и мнимых пороках "гниющего Запада", обосновывает идею всеславянского союза во главе с Россией. С легкой руки философа и критика Н.Н. Страхова – защитника и пропагандиста идей Данилевского – книга ученого получила этикетку "библии славянофильства".

Между тем в книге есть и другой, более глубокий, *естественно-научный слой*, являющийся ее смысловым ядром: *теория культурно-исторических типов*. Три причины, по словам Данилевского, вызвали ее к жизни: засилье традиционной просветительской концепции прогресса, требующей однолинейного построения истории, проникнутого духом европоцентризма; ложная трактовка соотношения национального и общечеловеческого, связанная с игнорированием наиболее ценных из рожденных национальным гением продуктов культуры; предрассудки в отношении того, что называют Востоком и Западом, имея при этом в виду только культурные регионы. Россия и Европа, по Данилевскому, – это совершенно самостоятельные культурно-исторические организмы, взаимодействующие по тем же законам, по которым относятся друг к другу отдельные виды растений и животных.

Наконец, на заднем плане рассуждений Данилевского просматривается едва намеченный третий, *философско-исторический слой*. Автор, порой вступая в противоречие с самим собой, как бы восстанавливает единство человечества, логическую нить мировой истории, единую религию. Оказывается, что народы каждого культурно-исторического типа работают не только для себя. Результаты их трудов включаются в мировую сокровищницу культуры; смысл и исход мировых событий обусловлены не

только законами естественной эволюции, но и "миродержавным Промыслом". Борьба Европы и России оказывается не межвидовой борьбой за существование, а продолжением исторического противоборства между Градом Земным и Градом Божьим, и победит в этой борьбе Россия – как носительница истинной православной религии и синтезатор всего лучшего, что было создано человечеством.

Анализ политических взаимоотношений России и Европы как двух отличных друг от друга культурно-исторических типов становится для Данилевского базой построения новой философии истории, в которой отвергается единство человечества, отрицается общее для всех направление прогресса. Данилевский утверждает, что история не есть непрерывный процесс, что она представляет собой смену культурно-исторических типов, каждый из которых живет собственной жизнью, имеет свое лицо и свою судьбу.

Всего культурно-исторических типов в истории Данилевский насчитывает тринадцать: египетский, китайский, древнесемитский, индийский, иранский, новосемитский, греческий, римский, арабский, романо-германский (европейский), перуанский, мексиканский и славянский. Последний, правда, еще полностью не сформировался: он на 500–600 лет моложе европейского.

Переходя к культурологии Данилевского, мы находим в ней множество параллелей его естественно-научному мировоззрению (по своему профессиональному образованию он был зоологом). Подобно тому, как нет непрерывности в природе, нет ее и в человеческой истории. *Исторический процесс складывается из развития дискретных единиц*, сосуществующих или сменяющих друг друга. Отсюда следует, что такие понятия, как "единое человечество", "общечеловеческий прогресс", "всеобщая история", – не более чем фикции. Взаимоотношения между культурными типами, между этносами, выступающими как субъекты культурного творчества, могут быть дружественными, конкурентными и враждебными – в зависимости от степени их зрелости и присущего им внутреннего принципа.

Населяющие Землю этносы отличаются друг от друга своей силой и творческой способностью. Одни создают богатые и мощные культуры, другие подвергаются ассимиляции и "переварива-

ются" более крупными этносами, третьи, оставаясь независимыми и будучи неспособными к культурному творчеству, ведут себя агрессивно, разрушают слабые, дряхлеющие культуры. Они выступают в качестве "бичей божьих" или "мусорщиков истории". Это, например, гунны, монголы.

Не следует думать, что культурология Данилевского есть полный сколок с его биологии. *Культуры – организмы особого рода*. Они принадлежат частично природному, а частично – духовному миру. Само рождение культуры следует понимать как выделение духовного начала из природной стихии, как актуализацию основной идеи культуры.

Заслугой Данилевского является попытка выделить *основные виды человеческой деятельности*. Всего таких видов Данилевский насчитывал четыре: деятельность *религиозная*, связанная с выработкой мировоззрения; *политическая*, создающая государственно-правовую систему; *собственно культурная* (научная, художественная, техническая); *нравственно-экономическая*, направленная на достижение справедливости и благосостояния, свободных и взаимовыгодных отношений в труде, в быту, общественной жизни.

Великие культуры показывают основные пути культурного творчества и развития. Древние евреи создали монотеистическую религию, ставшую основой христианства. Древние греки оказались особенно удачливыми в художественно-интеллектуальной сфере. Они создали классическую скульптуру, архитектуру, философию. Римляне явились творцами классической системы права, построили сильное, хорошо управляемое государство. *Все это были одноосновные, однонаправленные культуры*. Но вот уже европейцы работали сразу в двух направлениях – политико-правовом и собственно культурном. В политике они создали парламент, колониальную систему, а в культурной сфере развили науку и технику (наряду с искусством).

Что же касается славянства, которое не достигло еще пика своей творческой силы, то оно, как считает Данилевский, призвано творить во всех четырех направлениях, хотя главной для него является *нравственно-экономическая деятельность*. Крестьянский культурно-хозяйственный уклад, в котором сочетаются кол-

лективизм, соборность, общинное равенство, патриархальность и в котором экономика базируется на нравственности, является в России фундаментом всего общественного здания и служит прообразом идеально нравственного миропорядка.

Одаренность народа в одной сфере сочетается, как правило, со слабой одаренностью в других. Так, греки не создали ни развитой религии, ни единой государственности. Римляне были бесплодны в философии и искусстве. Славяне заимствовали религию в Византии, науку и технику – в Европе, государственность им помогали создавать варяги и татаро-монголы. Но Данилевский уверен, что славяне еще создадут образцовое общество, если не поддадутся соблазну перенимать готовые культурные формы от европейцев.

Кроме разграничения направлений деятельности, Данилевский углубленно исследовал *общие закономерности жизненного цикла культур*. Длительность цикла составляет 1500 лет; он делится на четыре периода.

Первый – *этнографический* – занимает 100 лет. В этот период племена, рассеянные на обширном пространстве, вступая друг с другом в хозяйственные, брачные, военные отношения, постепенно перемешиваются, так что сильные и творческие этносы еще более усиливаются и обогащаются творческими способностями за счет слабых и малочисленных. В результате этногенетических процессов выделяется небольшое число хорошо адаптированных этносов, у которых сформировался благоприятный для культурного творчества психический склад. Каждый из таких этносов приступает к творчеству, создав предварительно государственность.

Создание государства – нелегкое дело; занимает оно около четырехсот лет. Функции государства – объединить народ политически, духовно и оградить занимаемую им территорию от внешних посягательств. Данилевский замечает, что если в этнографический период связи между этносами устанавливаются свободно, путем скрещивания и перемешивания, обусловленных биологическими причинами, и нет нужды в строго охраняемых границах, то с наступлением этнической зрелости создание государства становится жизненно необходимым. Государство призва-

но помогать самобытному творчеству и пресекать возможные отклонения от исторически предназначенного пути. *Государство защищает не только территорию, но и душу народа.*

Когда государственность окрепла, культура вступает в *творческий, цивилизационный период*. Он длится 100-150 лет. За это время накопленная в течение веков *культурородная* энергия обнаруживает себя в мощном творческом порыве, выливаясь в стройные формы религиозных и философских систем, архитектуры, скульптуры, политических учреждений, нравственности, хозяйственно-культурных укладов.

В творчестве культура быстро истощает свои силы и приходит к *естественному концу*, погибая либо от "апатии отчаяния", вызванной осознанием несовершенства всех человеческих деяний, либо от "апатии самодовольства", когда культура как бы окостеневаает, умирает заживо, превращаясь в жесткую, лишенную душевного огня форму. Первое произошло, по мнению Данилевского, с древними эллинами, второе – с китайцами и египтянами.

Еще одна область размышлений Данилевского – *контакты между народами*. Он первым попытался как-то систематизировать и определить ценность разного рода культурных связей. Ценности чужих культур могут быть и благом и злом. Они не только отторгаются, но и с пользой заимствуются. Как в противном случае можно было бы оценить усвоение христианства, возникшего на Ближнем Востоке, сначала Европой, а потом и Россией? Даже в случае военного порабощения побежденная культура не всегда проигрывает. Она может внутренне разложить и ассимилировать культуру-победительницу, усвоив при этом ценнейшие ее достижения. Результат контактов нельзя в точности предсказать. Заслуга Данилевского в том, что он пытался связать результаты культурных контактов с уровнем зрелости взаимодействующих культур.

Особенно драматичным оказывается взаимодействие культур, когда одна из них или обе они находятся в творческой стадии развития. Данилевский показывает, сколь малопродуктивными и даже губительными могут быть такие взаимодействия. Так, эллинизация Египта была поверхностной и не обогатила жизнь

египетского народа. Принятие греческой культуры римлянами поразило бесплодием многие области римской жизни. Не обладая свойственным эллинам чувством меры, римляне, переняв от них бытовую роскошь, изнеженность, пустились в грубый разврат.

Оценивая результаты культурных взаимодействий на стадии зрелости, Данилевский выделяет три возможных случая.

Первый – *прополка*, или *колонизация*, – состоит в изгнании культуры с занимаемой ею территории. Например, индейские племена Северной Америки были вытеснены европейцами с их родных земель и загнаны в резервации, где индейская культура увяла и разложилась. Подобным образом поступает садовник, выпалывая с грядок сорняки.

Второй тип взаимодействия – *прививка* – означает, что зрелые плоды культуры – учреждения, формы быта и искусства – переносятся на почву другой, менее зрелой культуры.

Петр Первый хотел привить европейские культурные начала "русскому дичку". Но операция не удалась. Дичок не захотел стать питательной основой для чужой культуры и продолжает давать собственные цветы и плоды. Однако его организм испытал глубокое потрясение. Болезнь раздражительности, заискивания перед Европой до сих пор обессиливает Россию. "Надо быть глубоко убежденным в негодности самого дерева, чтобы решиться на подобную операцию, обращающую его в средство для чужой цели", – так оценивает Данилевский общее значение реформ Петра (1; 274).

Симптомы русской болезни, которую Данилевский называет *европейничаньем*, состоят в искажении народного быта; в насаждении иностранных форм управления, действующих в разлад с характером русского человека; в подведении фактов отечественной действительности под категории, выработанные европейской мыслью применительно к европейским условиям. Последнее опасно тем, что общественные теории начинают служить руководством к действию в стране, для которой они не предназначены, и толкают народ по ложному пути.

Справедлива мысль Данилевского о необходимости избирательного, продуманного заимствования чужеродных культурных форм. *Защита культурной среды* в ряде случаев столь же необ-

ходима, как и защита среды природной. Даже при доброжелательной и бескорыстной позиции культуры-донора культуре-реципиенту может быть нанесен ущерб.

Теорию межкультурных взаимодействий, в которой нуждается человечество, еще только предстоит создать. Во взаимодействии культур есть еще много неясного, неизученного. Духовное ядро культуры, традиции народа нужно укреплять. Однако нельзя согласиться с категорическим утверждением Данилевского о "непередаваемости" каких-либо социально-политических форм зрелой культуры и общественных наук, которые он считал "народными" по самому своему предмету. Сегодня мы понимаем, что предмет науки не является ни "народным", ни "классовым".

В книге Данилевского можно найти примеры плодотворных контактов на высшем, творческом уровне развития, их – по аналогии с *прополкой* и *прививкой* – он называет *удобрением* и уподобляет воздействию питательной почвы на организм растения.

Мысль о том, что механическое смешение культур далеко не равнозначно культурному синтезу, совершенно правильна. Данилевский пришел к пониманию того, что элементы культуры, попадая в инокультурную среду, переосмысливаются, приобретают новые функции. Нормы и ценности чужих культур усваиваются, но не в чистом виде, а после приспособления к новым условиям.

Неудивительно, что многие теоретические построения Данилевского имеют целью обосновать самобытность России как культурного типа, выявить черты славянского характера. У европейцев он подчеркивает "чрезмерно развитое чувство личности", эгоизм, "насильственность", которые в политике приводят к религиозной нетерпимости и колониальному угнетению других народов. Крещение "огнем и мечом", рыцарские ордена, Варфоломеевская ночь, политические репрессии во Франции в эпоху революции, работоторговля в США – вот плоды европейской "насильственности" в религии и политике.

Славянство, по Данилевскому, самой природой избавлено от "насильственности", которую европейским народам удается лишь "перемещать из одной сферы в другую". Смертная казнь была отменена у нас раньше, чем в Европе. В России не жгли ведьм на кострах. Русские не имеют колоний. Завоеванные ими племена не

лишались свободы, а постепенно ассимилировались или продолжали вести привычный для них образ жизни.

Движущую силу русского характера составляет не эгоистический интерес, а коллективистское общинное сознание, которое медленно зреет, но всецело подчиняет себе человека, когда наступает момент действовать.

Данилевский видит в русском человеке "огромный перевес" общенародного над индивидуальным. Русский народ в массе своей умеет повиноваться, отличается отсутствием властолюбия и корыстного практицизма. Он строит культуру, основываясь на близости к природе, на единстве сердца и ума, власти и народа, Церкви и государства.

Однако свойственное русским нравственное сознание плодотворно не во всех видах деятельности. В области религии, науки, техники, искусства, политики славяне нередко пользуются достижениями других народов. Религия пришла к нам из Византии, государственность – от варягов и татар, искусство – из Франции, техника – из Германии, наука – из Англии. Способность к переимчивости не мешает русскому народу проявлять самостоятельность в главном – в установлении справедливых отношений между людьми (в связи с их отношением к земле, труду и распределением материальных благ).

Оценки Данилевским русского национального характера подтверждаются далеко не во всем – особенно если судить с высоты опыта XX столетия. Но принцип соборности и тенденция к установлению непосредственной связи между народом и центральной властью, при которой политические партии и парламент не играют существенной роли в политической системе, пока не прекратили действовать.

Национальный характер есть существенный компонент культуры, своеобразный резервуар энергии, способный дать мощный толчок развитию страны или затормозить его – в зависимости от соответствия или несоответствия установок характера духу и направленности этого развития. Но нет оснований абсолютизировать национальный характер, который сам по себе обусловлен культурой, историчен, перекрывается социально-классовыми структурами.

Вряд ли какая-либо нация может быть представлена одним, даже очень богатым типом характера. В разные эпохи нацию могут представлять различные психологические типы. Важно то, какого рода ансамбль формируется из свойственных нации психических черт в тех или иных условиях. В России XX столетия можно было наблюдать, как народ, только что живший степенно и традиционно, вдруг вовлекался в революционный вихрь, терял нравственный облик, разрушал храмы и святыни, которым вчера поклонялся.

Многое из сказанного Данилевским не утратило своего значения и в наши дни. Слабым местом его теории было недостаточно обоснованное выделение культурных типов. Учитывая исчезнувшие и существующие сегодня малые культуры, этнографы насчитывают уже не десятки и не сотни, а тысячи самостоятельных культурных типов. При этом провести между ними пространственные и временные границы гораздо труднее, чем представлялось Данилевскому.

Будучи, несмотря на разногласия с Дарвином, все-таки эволюционистом, Данилевский акцентирует роль внутренних и недооценивает роль внешних импульсов развития. Он как бы не замечает стимулирующего влияния культур друг на друга. Между тем факты говорят о том, что взаимовлияние культур, в конечном счете, играет решающую роль в истории. Любое выдающееся открытие, изобретение делается, как правило, один раз.

Протестуя против однолинейной схемы истории и крайностей европоцентризма, трактующего Европу как универсальный образец для подражания, Данилевский отбросил важную в морально-политическом и философском плане идею исторического единства человечества, закрыл путь к анализу перспектив мировой цивилизации.

Между тем XX век дал достаточно примеров мощных сдвигов в этом направлении. Утверждение единого правового, экономического и информационного пространства на планете становится все более настоятельным императивом выживания человечества. Организационно-технические и нормативные элементы мировой цивилизации: авиация, космонавтика, медицина, экология, транснациональные компании, международные общества,

банки, Организация Объединенных Наций – укрепляются с каждым годом. Право, государственность, семья, логика, экологические принципы универсальны для всего человечества.

Целенаправленный и избирательный обмен между культурами не принесет вреда, если он будет проводиться ответственными и компетентными людьми. Чем крепче международно-правовая и экономическая система мирового сообщества, тем свободнее может осуществлять обмен любая, даже самая малая культура, не боясь быть захлестнутой потоком чужеземных влияний.

Литература

1. Данилевский Н. Я. Россия и Европа. М., 1991; СПб., 1995.

Контрольные вопросы

1. Что такое историко-культурный тип?
2. П. Я. Данилевский и современность.
3. Россия и Европа во всемирно-историческом процессе.
4. Содержание историко-культурного типа.
5. Роль государства в жизни нации.
6. Человек в контексте типов цивилизации.
7. Будущность человечества.

Темы рефератов

1. Реальность историко-культурного типа.
2. Сравнительный анализ цивилизации.
3. Контакты между цивилизациями.
4. Проблемы всемирной истории.
5. Будущие цивилизации.
6. Единый мир.
7. Россия и Европа: два типа цивилизации.
8. Тип цивилизации и исторический процесс.
9. Духовное и материальное в истории культуры.
10. Культура и цивилизация.
11. Современное учение о культуре и идеи П. Я. Данилевского.
12. Человечество XXI века.

Сведения об авторах

Васильев Владимир Федорович – старший преподаватель кафедры философии Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Кудрин Альберт Константинович – доктор философских наук, профессор кафедры истории и философии Ярославской государственной медицинской академии.

Кудрина София Альбертовна – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Мусин Марат Замирович – кандидат философских наук, доцент кафедры философии Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Нажмудинов Гаджи Магомедович – доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Томашов Валерий Васильевич – доктор философских наук профессор, заведующий кафедрой социальной антропологии и межкультурной коммуникации Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Шустров Андрей Григорьевич – кандидат философских наук, доцент кафедры социальной антропологии и межкультурной коммуникации Ярославского государственного университета им. П. Г. Демидова.

Содержание

Глава 1 <i>А. К. Кудрин</i> ФИЛОСОФИЯ, ее предмет и предназначение в жизни личности и общества	3
Глава 2 <i>М. З. Мусин</i> ОНТОЛОГИЯ	21
Глава 3 <i>В. Ф. Васильев</i> ГНОСЕОЛОГИЯ: проблема субъекта (от Декарта до Сартра)	43
Глава 4 <i>Г. М. Нажмудинов</i> ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ: актуальные проблемы философской теории человека	71
Глава 5 <i>С. А. Кудрина</i> АКСИОЛОГИЯ. Проблема ценностей (Человек в поисках Истины, Добра и Красоты)	89
Глава 6 <i>В. В. Томашов</i> ФИЛОСОФИЯ ИСТОРИИ	108
Глава 7 <i>А. Г. Шустров</i> ФИЛОСОФИЯ КУЛЬТУРЫ: теория культуры и славянофилы	133
Сведения об авторах	149

Учебное издание

Философия

*Под редакцией доктора философских наук,
профессора Г. М. Нажмудинова
и доктора философских наук,
профессора В. В. Томашова*

Учебное пособие

Редактор, корректор М. Э. Левакова
Компьютерная верстка И. Н. Ивановой

Подписано в печать 20.05.2009 г. Формат 60×84/16. Бумага тип.
Усл. печ. л. 9,07. Уч.-изд. л. 7,26. Тираж 250 экз. Заказ .

Оригинал-макет подготовлен
в редакционно-издательском отделе
Ярославского государственного университета.
150000 Ярославль, ул. Советская, 14.

Отпечатано
ООО "Ремдер" ЛР ИД № 06151 от 26.10.2001
г. Ярославль, пр. Октября, 94, оф. 37
тел. (4852) 73-35-03, 58-03-48, факс 58-03-49

